Colecţie coordonată de Alexander Baumgarten
Consiliul ştiinţific:
Alexander Baumgarten (Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj) Olivier Boulnois (École Pratique des Hautes Études, Paris) Gereby György (Central European University, Budapest) Molnár Peter („Cotvos Lorând” Tudományos Egyetem, Budapest) Sylvain Piron (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris) Alin Tat (Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj) Bogdan Tătaru-Cazaban (Colegiul „Noua Europă”, Bucureşti) Anca Vasiliu (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris)
www.polirom.ro
© 2004 by Editura POLIROM, pentru prezenta ediţie
Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. Box 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, el. 7, ap. 33; O.P. 37.
P.O. Box 1 – 728, 030174
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:
OCKHAM, WILLIAM
Despre universalii / William Ockham, trad. din limba latină de Alexander Baumgarten; comentarii, note şi studiu de Simona Vucu – Ediţie bilingvă – Iaşi: Polirom, 2004.
184 p.; 21 cm (Biblioteca medievală) Bibliogr.
ISBN: 973 – 681-562 – 5
I. Baumgarten, Alexander (trad.) II. Vucu, Simona (comment.)
Printed in ROMÂNIA
William Ockham
DESPRE UNIVERSALII
Ediţie bilingvă
Traducere din limba latină de Alexander Baumgarten
Comentarii, note şi studiu de Simona Vucu
POLIROM
2004
Notă introductivă
Volumul de faţă conţine prima versiune în limba

română, împreună cu originalul latin, a principalelor texte ale lui William Ockham dedicate statutului conceptelor universale. Am selectat un text din *Summa Logicae* şi fragmentul reprezentativ din *Comentariul 1 la* Isagoga *lui Porfir.* Pentru capitolele din *Summa Logicae,* traducerea, urmează textul editat de Philotheus Boehner, Gal Gedeon şi Stephen Brown în primul volum din *Opera Philosophica et neologica ad Jidem codicum manuscriptorum edita* a lui William Ockham, editată de The Franciscan Institute St. Bonaventure din New York începând din anul 1974. Pentru textul din *Comentariul la* Isagoga *lui Porfir a.* fost folosită ediţia îngrijită de Ernest A. Moody din *Expositio în librum Porphyrii de praedicabilibus,* publicată în 1965 de acelaşi prestigios institut de studii franciscane.

Sensul publicării acestui volum în limba română ţine de un proiect de susţinere bibliografică a studiilor medievale româneşti lansat de Masteratul în Filosofie Antică şi Medievală al Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj, coordonat de profesorul Vasile Muscă. Volumul este rezultatul studiului pe care-l-am desfăşurat în cadrul programului de masterat din anul universitar 2002 – 2003. După publicarea celebrei *Isagoga* a lui Porfir în anul 20022 şi a *Tratatelor teologice* ale lui Boethius în anul 20033, traducerile din gândirea medievală pot avansa acum spre comentariile la aceste celebre texte ale istoriei filosofiei, care au format o mare parte din contextul disputei asupra statutului universaliilor în Evul Mediu latin.

1. Expresia *Expositio* în titlul lucrărilor scolasticii are sensul de „i „comentariu". Am preferat această traducere asemenea opţiunii lui lă Ruedi Imbach, în William Ockham, *Expositio în libros Physicorum,* ţ „Prolog" în *Texte zur Theorie der Erkenninis und der Wissenschaft,* ed. bilingvă, trad. Ruedi Imbach, Reclam, Stuttgart, 1996, p. 180.

2. *Cf* Porfir, *Isagoge,* ediţie trilingvă, trad. de Gabriel Chindea, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002.

3. *Cf.* Boethius, *Tratate teologice,* traducere din limba latină şi note de Octavian Gordon şi Bogdan Tătaru-Cazaban, postfaţă de Anca Vasiliu, Polirom, Iaşi, 2003

Am alăturat textelor ockhamiste un studiu care propune reevaluarea încadrării filosofiei lui Ockham în nominalismul secolului al XIV-lea, reconstruind trăsăturile conceptului de ştiinţă în gândirea filosofului şi argumentând teza conform căreia opţiunile lui Ockham asupra naturii universaliilor sunt în strictă legătură cu interesele de cunoaştere şi cu presupoziţiile metafizice ale gândirii marelui franciscan. Consecinţa unei asemenea teorii este dezarticularea ideii continuităţii perfecte în istoria filosofiei medievale a certei universaliilor şi centrarea episoadelor ei discontinue pe interesele de cunoaştere ale diverselor epoci culturale.

Opţiunile terminologice în transpunerea în limba română a latinei folosite în mediul logicienilor secolului al XIV-lea au creat numeroase dificultăţi şi ne-au obligat la câteva perifraze. În cazul special al termenului *suppositio,* traducătorul a avut de ales între termenul corespondent lexical de *supoziţie* (aşa acum a preferat Ileana Stănescu în traducerea lucrării lui Étienne Gilson, *Filosofici în Evul Mediu,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995) sau varianta propusă de Anton Dumitriu prin termenul de *supleantă,* întrucât termenul *suppositio* ar presupune verbul *supponere* tot aşa cum românescul *supleantă* ar presupune verbul *a suplini.* Traducătorul a preferat prima variantă, traducând prin *supoziţie,* deoarece apropierea lexicală însoţită de prezentul avertisment produce mai multă claritate conceptuală decât un nou termen inventat, a cărui instituire arbitrară nu este evidentă. Rămâne doar ca terminologia filosofică românească

1. Anton Dumitriu sugerează că ar fi vorba de o soluţie inspirată de la Jacques Maritain, pentru care *suppleance* reia latinescul *suppositio*

— (e/ *Istoria logicii,* vol. II, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1995, p. 141). Soluţia lui Anton Dumitriu a fost urmată de Ilie şi Margareta Gyuresik în traducerea volumului lui Alain de Libera *Cearta universaliilor,* Amarcord, Timişoara, 1998, în ciuda faptului că Alain de Libera, în versiunea originală a cărţii sale (Ed. du Seuil, Paris, 1996) nu

urmează şi nici nu discută sugestia lui Jacques Maritain, optând pentru franţuzescul *supposition.*

să desprindă semnificaţia *supoziţiei* de accepţia comună *de presupoziţie* şi să semnifice prin primul termen modul în care semnificantul *stă pentru* semnificat. De asemenea, s-a tradus termenul *suppositum* prin *supozit,* pentru a păstra paradigma lexicală, întrucât el desemnează individul care este suportul unei supoziţii.

Pentru realizarea acestui volum, sunt recunoscătoare profesorului Jan A. Aertsen şi lui Martin Pickave de la Thomas Institut din Köln, pentru stagiul de pregătire pe care-l-am petrecut sub îndrumarea lor în marginea textelor ockhamiste în anul 2000, apoi profesorilor şi colegilor de la Masteratul de Filosofie Antică şi Medievală de la Cluj, lui Alexander Baumgarten, traducătorul textelor şi coordonatorul colecţiei „Biblioteca medievală", precum şi Editurii Polirom, pentru deschiderea intelectuală cu care a primit proiectul prezentei versiuni. Dedic această carte memoriei profesorului meu de la Universitatea de Vest din Timişoara, Viorel Colţescu.

ti în anul 1340, candidaţii la Facultatea de Arte a Universităţii din Paris trebuiau să jure în faţa rectorului că, pe de o parte, vor urma statutele scrise ale acestei Facultăţi contra ştiinţei ockhamiste, iar pe de altă parte, că vor susţine doctrina tradiţiei peripatetice în punctele ei de convergenţă cu teologia creştină1. Dacă vom adăuga la acest fapt ameninţarea lui Benedict al XN-lea de a distruge oraşul Tournai dacă nu-l va captura pe ereticul William Ockham2, vom înţelege de

, 1. *Item iurabitis quod stătuta /acta per Facultatem Artium contra* v *scienţiam Okamicam observabitis, neque dictam scienţiam et*

consimiles susţinebitis quoquomodo, sed scienţiam Aristotelis et sui y *Commentatoris Averrois et aliorum commentatorum antiquorum et* ţ J *expositorum dicţi Aristotelis, nisi in casibus quisunt contrazidem. – apud* William J. Courtenay, „The reception of Ockham's thought

at. the University of Paris", în *Preuve et raisons à l'Université de Paris:*

Logique et théologie au XIV siècle, editată de Zenon Kaluza şi Paul

Vignaux, Vrin, Paris, 1984, pp. 43 – 64.2. *Cf.* P.V. Spade, „Introduction" la *The Cambridge Companion to*

Ockham, editată de Paul Vincent Spade, Cambridge University Press.

Cambridge, 1999, p. 3.

ce acest gânditor a exercitat o atât de mare fascinaţie asupra unei istorii intelectuale zbuciumate care atestă originile filosofiei analitice. Cercetarea întreprinsă de WJ. Courtenay asupra receptării gândirii lui Ockham la Universitatea din Paris arată că diferitele controverse legate de numele acestuia priveau teme din fizica sa (concepţiile sale cu privire la timp, mişcare), interpretarea categoriilor aristotelice şi poziţia sa în problema universaliilor (în perioada 1325-1335), ca mai târziu interesul să se îndrepte spre problemele de gnoseologie şi teologie (1339-1347). Această schimbare se explică prin faptul că, între 1339 şi 1347, existau deja gânditori care ţineau cursuri de filosofia naturii sau logică inspirate mai mult sau mai puţin din gândirea lui Ockham (Gregorius din Rimini sau Johannes Buridan). Totuşi, statutele Facultăţii de Arte din 1339 sau 1340, în care este condamnată *scientia okamica* nu privesc aceste probleme, ci sunt mai degrabă legate de pătrunderea în centrul universitar parizian a metodelor engleze de analiză logico-semantică, şi mai cu seamă de problema supoziţiei improprii sau metaforice şi a supoziţiei proprii. Această analiză logico-semantică nu este invenţia lui Ockham, iar asocierea ei cu numele filosofului englez pare să ţină de un accident istoric1. Abia în secolul următor, prin edictul lui Ludovic al XI-le-a din 1474 contra reprezentanţilor „căii moderne" în logică2 (William

1. Ca să obţină mai uşor din partea lui Benedict al XII-lea un răspuns la cerinţele lor, trimişii Facultăţii de

Arte la Avignon's-au folosit de numele lui Ockham, ştiindu-se că acesta era considerat unul dintre duşmanii Papei.

2. Este vorba de aşa-numita *via moderna* din logică, opusă lui *via antiqua.* Termenii se aplică unor direcţii care se suprapun într-o oarecare măsură cu termenii de realism *(via antiqua)* şi nominalism(*via moderna).* Cu privire la aceste direcţii, a se vedea: Klima, G.Ockham's Semantics and Ontology of the Categories", în Spade, P.V.

(ed.), *The Cambridge Companion to Ockham,* Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 118-142, şi Klima, G.Buridan's Logic and the Ontology of Modes", în Ebbesen, S. (ed.), *Medieval Analyses în Language and Cognition,* Copenhaga, The Royal Danish Academy. of Sciences and Letters, 1999, pp. 473 – 495. Cele două direcţii nu trebuie confundate cu altele două, despre care vorbeşte Petrus Hispanus în *Summulae logicales,* şi anume *logica antiquorum (logica vetus* şi

NOTĂ INTRODUCTIVĂ 9

Ockham, Johannes Buridan, Albert de Saxa, Marsilio de înghen şi alţii), putem spune că cenzura a vizat într-adevăr poziţii nominaliste: aplicarea principiului parcimoniei („a nu multiplica entităţile mai mult decât e nevoie") în ontologie şi analiza cu ajutorul logicii terministe (adică o analiză logico-semantică) a discursului1. Aceste două trăsături sunt şi cele prin care se defineşte nominalismul contemporan. Autori din secole diferite se întâlnesc astfel în interesul lor comun pentru probleme ce ţin de analiza limbajului şi de statutul universalului.

Am selectat textele cele mai importante privind statutul universalului din opera lui Ockham, întrucât capitolele din *Summa Logicae,* traduse în acest volum, nu sunt singurele pasaje în care Ockham tratează problema. Primele texte, în ordine cronologică, sunt cele din *Comentariul la Sentinţele lui Petrus Lombardus,* care ni's-au transmis sub forma unei *Ordinatio* (cartea I a *Comentariului)* sau *Scriptum* şi *Reportatio* (cărţile II-IV) 2.

Problema universaliilor este dezbătută în *Ordinatio, distinctio 2, questiones* 4 – 8. În acest text întâlnim teoria conceptului ca reprezentare *(fictum),* teorie care i-a atras critica lui Walter Chatton şi la care el a renunţat când a scris *Comentariul la* Isagoga *lui Porfir,* cel de-al doilea pasaj în care Ockham discută despre universalii. Capitolele din *Summa Logicae* reprezintă versiunea finală a teoriei lui Ockham. Tot aici sunt reluate pe scurt criticile la diferitele poziţii realiste (Walter Burley, Duns Scotus şi alţii) pe care le formulează mai pe larg în paginile din *Ordinatio.* Pentru a înţelege mai bine punctele în care *logica nova)* şi *logica modernorum.* Ultima are ca obiect de cercetare proprietăţile termenilor, adică ceea ce se va numi logica terministă, pe când prima acoperă problematica logicii aristotelice.

1. *Cf.* Alain de Libera, *Cearta universaliilor. De la Platon la sfârşitul Evului Mediu,* trad. de Ilie Gyuresik şi Margareta Gyuresik, Amarcord, Timişoara, 1998, p. 436, şi Claude Panaceio, *LesMots, Ies concepts et les choses,* ed. J. Vrin, Paris, 1991, p. 16.

2. *Ordinatio* sau *Scriptum* este un text care a fost corectat de autor şi distribuit cu acordul lui, pe când *Reportatio* este o culegere de note ţ de curs ale studenţilor, care sunt revăzute şi corectate de către autor, însă nu reprezintă versiunea finală a textului.

Ockham se desparte de poziţiile realiste (moderate sau extreme), în notele care însoţesc traducerea, vom reconstrui argumentele ockha-mişte plecând de la acest text1.

Simona Vucu

Cititorul care va dori să aprofundeze aceste aspecte ale gândirii lui William Ockham poate apela la lucrările: *The Cambridge history of later medieval philosophy from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600,* ed. Kretzmann Nicolas, Kenny Anthony şi Pinborg Jan, Cambridge University Press,

Cambridge, 1982; *The Cambridge Companion to Ockham,* ed. Spade Paul Vincent, Cambridge University Press, Cambridge, 1999; de asemenea, lucrarea lui Alain de Libera, *Cearta universaliilor,* trad. de Ilie Gyuresik şi Margareta Gyuresik, Amarcord, Timişoara, 1997, în ciuda unor rezerve asupra calităţii traducerii româneşti a cărţii.

! f» MÎ îi;»

e.*» Mon:*

—.*)* iş ol în jur de 1288

1294

1300-1302

130 l-1302

1304-1308

1306

Tabel cronologic1

I

Se naşte William Ockham în satul cu acelaşi nume în Surrey, la 20 de mile de Londra. Nu se cunoaşte nimic despre familia sa şi nici despre limba pe care o vorbea, dacă era franceza sau engleza medievală. În regiune nu exista nicio mănăstire franciscană, de aceea se presupune că educaţia sa timpurie a fost făcută de preotul local sau în abaţia de la Newark. William Ockham a fost încredinţat ordinului franciscan înainte de a avea 14 ani.

Moare Roger Bacon.*: A"*.

Duns Scotus predă la Oxford... – Meister Eckhart predă la Paris.:

Duns Scotus predă la Paris. La 26 februarie, Ockham este consacrat ca sub-diacon de către Robert Winchelsey, arhiepiscop de Canterbury. Se presupune că avea 18 ani; în funcţie de această dată se calculează şi anul probabil al naşterii sale. Această perioadă petrecută în conventul franciscan din Londra este foarte importantă din două motive: pe de o parte, conventul franciscan din Londra era un în alcătuirea acestei cronologii ne-am folosit atât de tabelul cronologic realizat de Ruedi Imbach la sfârşitul volumului *Wilhelm von Ockham, Texte zur Theorie der Erkenninis und der Wissenschaft,* trad. de Ruedi Imbach,

Reclam, Stuttgart, 1984, pp. 233 – 235, cât şi de articolul lui William J. Courtenay, „The Academic and Intellectual Worlds of Ockham”, din volumul P.V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham,* Cambridge University Press, 1999, pp. 17 – 30.

TABEL CRONOLOGIC

loc prin care treceau toţi studenţii în drumul lor spre Paris sau Oxford, de unde existenţa unui bogat schimb de idei între cele două centre, iar pe de altă parte, toţi teologii franciscani importanţi (Henry of Sutton, Adam of Lincoln şi chiar Duns Scotus) au trecut în această perioadă prin Londra.

1308 Moare Duns Scotus la Köln.

1309 Papalitatea se mută la Avignon.

1309-1311 Raymundus Lullus predă la Paris.

— Ł* ** f»!

1316-1317 Petrus Aureolus predă la Paris.

1317-1319 Ockham comentează la Oxford *Sentinţele* lui

Petrus Lombardus. Conform lui William Courtenay, Ockham a început studiul teologiei în 1310, fie *1* la Londra, fie la Oxford. Exista o tradiţie ca doi dintre cei mai buni studenţi să fie trimişi pentru câţiva ani la Paris. S-a presupus că Ockham ar fi fost unul dintre ei. Lucrarea sa *Reportatio* a *Comentariului la Sentinţele lui Petrus Lombardus* (o transcriere a cursurilor ţinute de Ockham) nu oferă argumente în favoarea acestei ipoteze, iar cele câteva informaţii despre concepţiile lui Petrus Aureolus par să fie obţinute, în opinia aceluiaşi cercetător, prin intermediul unor note de curs, «luate de alţi studenţi. Totuşi, aceasta nu înseamnă că Ockham nu cunoştea tradiţia de la Paris; el avea acces, dacă nu la orele de curs, cel puţin la anumite manuscrise. Cel care-l-a selecţionat pe Ockham pentru bacalaureat era Richard Conington, un teolog franciscan ale cărui vederi erau influenţate de Henri

de Gând. Între 1310 şi 1316, Ockham putea întâlni la Oxford mai multe personalităţi ale vieţii intelectuale de la începutul secolului al XIV-lea. Acolo se afla Henry of Harclay, cancelar al Universităţii, o figură-cheie pentru înţelegerea poziţiei lui Ockham în problema universaliilor. Acesta, la fel ca şi Ockham, critică presupoziţiile metafizice ale poziţiei sco – liste, iar unele dintre argumentele sale vor

132 l-1324

nu

1324

u preluate şi de Ockham. De asemenea, Ockham îl putea întâlni acolo pe Richard of Campshal, de la care putea prelua metoda acestuia de a aplica aparatul logicii terministe în rezolvarea problemelor de teologie. Între 1310 şi 1314, la Oxford, interesul era scăzut atât pentru Toma din Aquíno, cât şi pentru Duns Scotus. Lucrurile se schimbă după 1314 în privinţa lui Duns Scotus. Doi discipoli ai acestuia predau cursuri în perioada respectivă la Oxford: John of Reading şi William of Alnwick. Textele din *Reportatio* arată că Ockham era preocupat de concepţiile lui William of Alnwick, Petrus Aureolus (ale căror lucrări le citise), Henri de Gând, Duns Scotus, Aegidius Romanus şi John of Reading. Ockham devine lector în filosofie la una dintre şcolile franciscane din Londra. La Londra preda în acelaşi timp Walter Chatton, a cărui critică l-a determinat pe Ockham să renunţe la teoria conceptului ca *fictum.* De asemenea, aici îl întâlneşte pe Adam Wodeham, cel care îi va deveni asistent. Din această perioadă datează cele mai multe lucrări de teologie, filosofie, logică şi filo-Sofia naturii ale lui Ockham: comentariul la *Isagoga* lui Porfir, la *Categoriile* lui Aristotel, la *Despre interpretare,* la *Respingerile sofiste* şi la *Fizica.* Tot în această perioadă scrie *Summa Logicae,* dar şi lucrări de teologie. Primele atacuri împotriva teoriilor sale sunt legate tot de aceşti ani. Ele vor conduce, în 1323, la cererea adresată lui Ockham de a-şi explica poziţia în problema universaliilor şi a categoriilor în faţa

călugărilor franciscani. Tot în acest an îi sunt aduse critici la curtea papală de la Avignon. Este acuzat că predă o doctrină eretică.

Acest an este legat de apariţia lucrării lui Marsilio di Padova, *Defensorpacis,* lucrare atribuită mult

1328

timp lui Ockham. Ockham este chemat la Avignon, unde va sta patru ani. În această perioadă, el putea intra în contact cu cei care predau la Paris sau erau în trecere: John of Reading, Francis Mayronis, Francis de Marchia, Guiral Ot, Michel de Cesena (care va locui şi el la Avignon între decembrie 1327 şi mai 1328). Importante pentru această perioadă sunt informaţiile cu privire la comisia care cerceta acuzaţiile aduse lui Ockham. Ea era în majoritate alcătuită din teologi de la Paris sau Oxford, care susţineau poziţii tomiste sau erau adepţii lui Aegidius Romanus (cu excepţia lui Durând de Saint-Pourcain, ale cărui vederi erau scotiste). Propoziţiile care au fost socotite incriminatorii erau mai ales teologice (doar câteva ţineau de filosofie) şi priveau în principal consecinţele doctrinei despre *potenţia Dei absoluta* asupra adevărurilor teologice. La 26 mai, Ockham împreună cu Michel de Cesena, Francis de Marchia şi Bonagratia din Bergamo părăsesc Avignonul, spre Italia, apoi spre curtea regelui Ludovic de Bavaria. Ockham va rămâne la München pentru tot restul vieţii. Acest oraş în care se aflau şi mulţi fugari, călugări franciscani sau Marsilio di Padova nu era un centru de studiu al franciscanilor. În sudul Germaniei, el va relua contactul cu Adam Wodeham şi John of Rodington. Nu mai scrie nicio lucrare de filosofie sau teologie, ci îşi consacră toate eforturile întocmirii de lucrări politice. Din această perioadă datează *Opus nonaginta dierum* şi *Dialogus.* Scrierile cu caracter politic privesc problema legăturii dintre puterea Papei (cei cu care intrase în

polemică erau Ioan al XXII-lea şi Benedict al XII-lea) şi cea a principilor, probleme legate de averea Papei şi de organizarea Bisericii. Statutul nominaliştilor de la Paris, prin care este interzisă învăţătura lui Ockham şi se cere stu

1347

denţilor să se întoarcă la reprezentanţii doctrinei peripatetice.

Moare la München în timpul ciumei. Cercetările din ultimul timp au arătat că succesul lui Ockham nu a fost atât de mare după moartea sa. El continuă să fie citat în Anglia până la sfârşitul secolului al XIV-lea (chiar dacă va fi criticat în problemele de gnoseologie şi teologie). La Paris lucrările sale de filosofia naturii se vor bucura la mijlocul secolului al XIV-lea de un mare interes printre franciscani, pentru ca în secolul al XV-lea Ockham să fie recunoscut ca unul dintre „moderni”.

11

Summa Logicae Pars I, cap. 13-19.

Summa Logicae Partea I, cap. 13-19, 25

Cap. 13 – Despre împărţirea numelor şi a termenilor în echivoci, univoci şi paronimi, şi ce anume este echivocul şi în câte feluri se rosteşte

După cele spuse anterior1, urmează să tratăm despre împărţirea termenilor instituiţi arbitrar2 în echivoci, univoci şi paronimi3. Deşi Aristotel tratează în *Categorii* despre «termeni» echivoci, univoci şi paronimi, totuşi aici doresc să mă refer numai la cei univoci şi echivoci, deoarece despre paronime’s-a vorbit mai sus4.

Însă mai întâi trebuie cunoscut că numai sunetul5 sau vreun alt semn instituit arbitrar este echivoc sau univoc, iar de aceea intenţia sufletului6 sau conceptul nu este propriu-zis nici echivoc şi nici univoc.

Dar sunetul care, semnificând mai multe lucruri, nu este un semn subordonat unui concept, ci este un semn subordonat mai multor concepte sau intenţii ale sufletului este echivoc. Iar aceasta vrea Aristotel când spune că numele este comun, dar raţiunea substanţială este

diversă7, altfel spus conceptul sau intenţiile sufletului, cărora le revin astfel descripţii şi definiţii şi chiar conceptele simple, sunt diverse, deşi sunetul este acelaşi. Acest lucru reiese evident din rostirea diverselor limbi, căci într-o limbă se instituie8 pentru a semnifica ceva identic cu ceea ce se semnifică printr-un anume concept, iar într-o altă «limbă» se instituie pentru a semnifica ceva identic cu ceea ce se semnifică printr-un alt concept, şi astfel prin mai multe concepte sau pasiuni ale sufletului se realizează subordonarea în semnificaţie.

Prin urmare, un asemenea echivoc este de două feluri. Unul este echivocul întâmplător9, şi anume când un sunet se subordonează mai multor concepte, şi astfel se subordonează unuia, chiar dacă nu’s-ar subordona altuia, şi astfel îl semnifică pe unul chiar dacă nu l-ar semnifica pe celălalt, aşa cum este cazul numelui „Socrate”, instituit pentru mai mulţi oameni. Altul este echivocul intenţionat, când sunetul se instituie mai întâi pentru un «lucru» sau mai multe şi se subordonează unui concept, iar apoi, din cauza unei anumite asemănări cu cel dintâi semnificat, se instituie pentru un altul, în raport cu un altul sau în numele vreunei alte raţiuni, astfel încât nu’s-ar fi instituit pentru acel altul decât pentru că mai întâi’s-a instituit pentru altele, aşa cum se întâmplă cu numele „om”. Căci mai întâi se instituise pentru a semnifica toate vieţuitoarele raţionale, astfel încât se instituia pentru a semnifica tot ceea ce este conţinut sub conceptul de „vieţuitor raţional”, iar apoi folosindu-l şi văzând asemănarea dintre un asemenea om şi imaginea omului, «unii» au folosit uneori numele de „om” pentru o asemenea imagine, astfel încât doar dacă numele de om nu ar fi fost instituit mai întâi de oameni, ei nu ar fi folosit şi nu ar fi instituit numele acesta de „om” spre a semnifica sau a sta în loc de o asemenea imagine. Şi de aceea ea se numeşte „echivoc intenţionat”.

„Univocul” se referă la tot ceea ce este subordonat

unui singur concept, fie că semnifică mai multe, fie că nu. Totuşi, el nu este univoc propriu-zis decât dacă semnifică sau este născut spre a semnifica mai multe «lucruri», identice primului, astfel încât să nu semnifice totuşi acele «lucruri» plurale decât dacă o singură intenţie a sufletului le semnifică, astfel încât să fie un semn subordonat în cadrul semnificării unui semn natural, care este intenţia sau conceptul sufletului.

Însă o asemenea împărţire nu se referă numai la nume10, ci chiar şi la verbe şi, în general, la toate părţile vorbirii, ba chiar astfel încât ceva poate fi echivoc întrucât poate aparţine

diverselor părţi ale vorbirii. De exemplu, el poate fi atât nume, cât şi verb sau atât nume, cât şi participiu ori adverb, şi la fel despre celelalte părţi ale vorbirii.

Trebuie însă înţeles că o asemenea împărţire a termenilor în echivoci şi univoci nu realizează în sine o opoziţie, astfel încât să fie total falsă propoziţia „ceva echivoc este univoc”, ci, dimpotrivă, ea este adevărată, fiindcă într-adevăr şi în mod real acelaşi sunet este şi echivoc, şi univoc, dar nu în raport cu aceleaşi «lucruri», precum acelaşi «om» este tată şi fiu, dar nu raportat la acelaşi «om», şi acelaşi «lucru» este asemănător şi neasemănător, dar nu cu acelaşi şi prin acelaşi «lucru». De aceea, dacă există un anume cuvânt în limbi diverse, este evident că el poate fi univoc în fiecare limbă. De aceea, cine nu cunoaşte decât una dintre limbi nu va distinge nicio propoziţie în care «cuvântul» ar fi aşezat, însă pentru cel care cunoaşte ambele limbi, «cuvântul» este echivoc. De aceea, cei care cunosc ambele limbi, în multe situaţii, deosebesc propoziţii în care este aşezat un asemenea «cuvânt» şi, astfel, acelaşi termen este pentru unul univoc şi pentru altul echivoc.

Din cele spuse mai înainte se poate conchide că univocitatea nu are mereu o singură definiţie, pentru că nu este întotdeauna propriu definită. Şi, de aceea, când

Aristotel spune că „univoce sunt cele al căror nume este comun şi raţiunea substanţială identică” 11, el se referă la „raţiune” ca la o intenţie a sufletului, căreia sunetul i se subordonează, asemenea unui semn primar.

Trebuie însă ştiut că «termenul» „univoc” are două semnificaţii, şi anume una în sens larg, care se referă la orice sunet sau semn instituit arbitrar şi care corespunde unui concept; pe de altă parte, în sens restrâns, se referă la un anume predicabil prin sine în primul mod12 despre anumite lucruri faţă de care este univoc sau despre pronumele care indică un anume lucru.

Însă termenul paronim, în prezent, poate avea două sensuri: unul restrâns, adică se numeşte paronim termenul care începe la fel cu «termenul» abstract, dar nu are aceeaşi terminaţie

«cu el» şi semnifică accidentul, aşa cum *de la fortitudin* avem *fortis”* şi de la *Justiţia, „iustus”,* şi un sens larg, în care se numeşte «paronim» termenul care are acelaşi început cu cel abstract, dar nu şi aceeaşi terminaţie, fie că semnifică accidentul, fie că nu, aşa cum de la *„animă* se spune *„animatus” 13.*

Iar acestea să fie suficiente cu privire la diviziunile termenilor. Vor mai fi adăugate unele «precizări» mai jos, care au fost anterior omise14.

Cap. 14. Despre «termenul» general de „universal” şi cel de „singular”, care i se opune

Deoarece logicianului nu îi ajunge o cunoaştere atât de generală a termenilor, ci el trebuie să cunoască termenii într-un sens mai special, după ce am tratat despre diviziunile generale ale termenilor, trebuie să trecem la anumite diviziuni cuprinse sub unele dintre cele dintâi.

Trebuie să ne referim mai întâi la termenii intenţiei secunde, iar în al doilea rând la termenii intenţiei prime1. Am spus însă că termenii intenţiei secunde sunt, de pildă, „universal”, „gen”, „specie” 16 etc, iar apoi trebuie să vorbim tocmai despre acei termeni care enunţă cele cinci

universalii. Totuşi, mai întâi, trebuie să ne referim la termenul general „universal”, care se predică despre orice universal, şi, în opoziţie cu el, despre „singular” 17.

Trebuie ştiut mai întâi că termenul „singular” are două accepţii. Într-un sens, termenul de „singular” se referă la tot ceea ce este unul şi nu plural, iar în acest sens cei care susţin că universalul este o anumită calitate mentală, predicabilă despre mai mulţi, totuşi nu pentru sine, ci în locul acelor «lucruri» multiple, trebuie să spună că fiecare universal este într-adevăr şi în chip real singular: pentru că fiecare sunet, chiar dacă este comun prin instituire18, este, de fapt şi în mod real, singular şi unul numeric, deoarece este unul şi nu mai multe, şi tot astfel semnificând mai multe lucruri exterioare, este de fapt şi în mod real, singular şi unul numeric, deoarece este unul şi nu mai multe lucruri, chiar dacă semnifică mai multe lucruri.

În alt sens, termenul „singular” se referă la tot ceea ce este unul şi nu este plural, şi nici nu este în mod natural semn ăl mai multora. În această accepţie a singularului, niciun universal nu este singular, deoarece orice universal este în mod natural semnul mai multora şi în mod natural se predică despre mai mulţi. De aceea, numind universal ceva ce nu este unul numeric, accepţie pe care mulţi o atribuie universalului, eu spun că nimic nu este universal decât dacă am abuza de acest cuvânt, spunând că un popor este un universal, deoarece nu este unul, ci mai multe. Dar acest lucru este pueril.

Prin urmare, trebuie spus că fiecare universal este un lucru singular, şi atunci nu este universal decât prin semnificaţie, deoarece este semnul mai multor «lucruri», iar acest lucru îl spune Avicenna, în *Metafizica,* V: „O formă din intelect este raportată la o multiplicitate şi, prin acest raport, ea este universală, deoarece ea este o intenţie în intelect, a cărui raportare la lucruri nu se modifică cu nicio accepţie” 19. Şi urmează: „Această

formă, chiar dacă în raport cu indivizii este universală, totuşi, în raport cu sufletul singular în care este imprimată, este un individual, căci ea este una dintre formele aflate în intelect”. El vrea să spună că universalul este o intenţie singulară a sufletului însuşi, care se predică natural despre mai mulţi, astfel încât, datorită faptului că se predică despre mai mulţi, nu pentru sine, ci în locul acelor mai mulţi, se numeşte universal; dar, întrucât ea este o singură formă existentă real în intelect, se numeşte singular. Iar astfel «ter-menul» „singular”, în prima sa accepţie, se predică despre universal, dar nu şi în a doua accepţie, în sensul în care spunem că soarele este o cauză universală, şi totuşi el este un lucru particular şi singular, iar în consecinţă el este într-adevăr o cauză singulară şi particulară. Căci se spune că soarele este o cauză universală deoarece este cauză pentru mai multe, şi anume pentru toate cele inferioare, generabile şi coruptibile. El se numeşte însă cauză particulară, deoarece este o singură

cauză şi nu mai multe. Astfel, intenţia sufletului se numeşte universală, deoarece este un semn predicabil despre mai mulţi; şi el se mai numeşte singular, deoarece este un singur lucru şi nu mai multe.

Trebuie însă ştiut că universalul are două accepţii. Într-un sens, universalul este natural, aşa cum este natural semnul predicabil despre mai multe, la fel cum fumul semnifică în chip natural focul, geamătul infirmului durerea, iar râsul bucuria interioară. Iar un asemenea universal nu este decât o intenţie a sufletului, astfel încât nicio substanţă în afara sufletului şi niciun anumit accident în afara sufletului nu este un asemenea universal. Şi despre un asemenea universal voi vorbi în capitolele următoare. Un alt sens al universalului este cel al instituirii voluntare. Iar astfel, sunetul emis, care este într-adevăr de o singură calitate numeric, este universal, fiindcă el este un semn instituit voluntar pentru a semnifica mai multe. De aceea, aşa cum sunetul se

numeşte comun, tot aşa poate fi numit universal, dar acest lucru nu provine de la natura lucrului, ci doar din arbitrarul celui care îl instituie.

Cap. 15. Că universalul nu este un anumit lucru în afara sufletului

Iar pentru că nu este destul să prezentăm acestea decât dacă ele sunt probate printr-un argument evident, voi adăuga la cele spuse mai înainte anumite argumente20 şi le voi confirma prin autorităţi.

Faptul că niciun universal nu este o anumită substanţă existentă în afara sufletului se poate proba în chip evident21. Mai întâi astfel: niciun universal nu este o substanţă singulară şi una numerică. Dacă’s-ar spune că este astfel, ar rezulta că Socrate este un anumit universal, deoarece nu există un argument mai puternic pentru care un universal să fie o substanţă singulară mai degrabă decât alta. Prin urmare, nicio substanţă singulară nu este un universal, ci orice substanţă este numeric una şi singulară, pentru că orice substanţă este fie un singur lucru şi nu mai multe, fie mai multe lucruri. Dacă este una şi nu mai multe, este numeric una. Acest lucru este numit de toţi unul ca număr, dar dacă o anumită substanţă este mai multe lucruri, ea este fie mai multe lucruri singulare, fie mai multe lucruri universale. În primul caz, rezultă că o anumită substanţă ar fi mai multe substanţe singulare şi, în consecinţă, din acelaşi motiv, o anumită substanţă ar fi mai mulţi oameni; iar atunci, chiar dacă un universal se distinge de un anume particular, el nu se distinge totuşi de particulare. Dar, dacă o anumită substanţă ar fi mai multe lucruri universale, iau «în discuţie» unul dintre aceste lucruri universale şi mă întreb dacă el este mai multe lucruri sau unul şi nu mai multe.

În al doilea caz, rezultă că este singular; în primul caz mă întreb: este oare mai multe lucruri singulare sau mai multe lucruri universale? Şi astfel, fie că va fi o regresie la infinit, fie se va stabili că nicio substanţă nu

este universală, astfel încât să nu fie singulară, de unde rezultă că nicio substanţă nu este universală.

Pe urmă, dacă un universal ar fi o singură substanţă existentă în substanţele singulare, distinctă de ele, ar urma faptul că ea poate fi fără ele, deoarece orice lucru care este natural anterior altuia poate fi prin potenţa divină fără acela22, dar consecinţa este absurdă.

Pe urmă, dacă această opinie ar fi adevărată, nu ar putea fi creat niciun individ dacă vreun altul ar fi preexistat, deoarece un întreg nu ia fiinţă din nimic dacă universalul care se află în el fusese mai înainte într-un altul. Din acelaşi motiv, ar rezulta că Dumnezeu nu ar putea distruge un individ dintre-o substanţă decât dacă ar distruge un anume număr de individuale, pentru că dacă ar anihila un anumit individ, ar distruge tot ceea ce ţine de esenţa individului, iar în consecinţă ar distruge universalul aflat în el şi în alţii, iar în consecinţă nu ar mai rămâne ceilalţi, deoarece nu ar mai putea persista fără o parte a lor, aşa cum se presupune că este acel universal.

Pe urmă, un asemenea universal nu ar putea fi presupus în totalitate în afara esenţei individului; el ar ţine atunci de esenţa individului şi, în consecinţă, individul’s-ar compune din universalii, iar un astfel de individ nu ar fi în mai mare măsură singular decât universal.

Pe urmă, ar rezulta că un aspect al esenţei lui Christos ar fi josnic şi condamnat, deoarece natura comună existentă real în Christos şi în cel damnat este damnată, fiindcă se află «şi, în Iuda. Dar aceasta este absurd.

Multe alte argumente’s-ar putea aduce, peste care trec de dragul conciziei şi confirm aceeaşi concluzie prin autorităţi.

SUMMA LOGICAE

37

Mai întâi, prin Aristotel, în *Metafizica,* VII, unde el tratează cu această intenţie întrebarea dacă universalul este substanţă şi arată că niciun universal nu este o substanţă. De aceea spune: „Este imposibil ca vreuna

dintre cele rostite în sens universal să fie o substanţă" *2 i.*

Pe urmă, în *Metafizica,* X, spune: „Aşadar, dacă nu este posibil ca vreun universal să fie o substanţă, aşa cum's-a expus în cele referitoare la substanţă şi fiinţă, nici aceasta nu este o substanţă ca un ceva unic în afara mai multora" 24.

Din acestea rezultă că, potrivit intenţiei lui Aristotel, niciun universal nu este o substanţă, chiar dacă el stă pentru25 universalii.

Pe urmă, Comentatorul, la26 *Metafizica,* VII, în comentariul 44: „Într-un individ nu există o substanţă în afara formei şi a materiei particulare din care se compune" 27.

La fel, la aceeaşi «carte», în comentariul 45: „Să spunem aşadar că este imposibil ca vreunul dintre cele care se numesc universalii să fie substanţa vreunui lucru, chiar dacă ele exprimă substanţele lucrurilor" 28.

Pe urmă, la aceeaşi «carte», în comentariul 47: „Este imposibil ca acestea să fie părţile substanţelor existente prin sine" 29.

Pe urmă, la *Metafizica,* VIII, comentariul 2: „Universalul nu este nici substanţă, nici gen" 30.

Pe urmă, la *Metafizica,* X, comentariul [6]: „Deoarece universaliile nu sunt substanţe, este evident că fiinţa în general nu este o substanţă existentă în afara sufletului" 31.

Din autorităţile menţionate anterior şi din mai multe altele se poate reţine faptul că niciun universal nu este o substanţă, oricum ar fi considerată. De aceea, consideraţia intelectului nu face ceva să fie o substanţă sau să nu fie substanţă, deşi semnificaţia termenului face ca numele de „substanţă" să se predice sau să nu se predice despre el, dar nu pentru el. Tot aşa, dacă termenul de „câine" în propoziţia „câinele este un

animal" stă pentru animalul care latră, ea este adevărată, la fel ea este falsă dacă «termenul» stă pentru

astrul celest. Şi totuşi, este imposibil ca acelaşi lucru să fie într-o consideraţie substanţă, iar în alta nu.

Iar de aceea trebuie pur şi simplu să concedem că niciun universal nu este o substanţă, oricum ar fi ea considerată. Dar orice universal este o intenţie a sufletului care, potrivit unei opinii probabile, nu se deosebeşte de actul înţelegerii32. De aceea se mai spune că intelecţia prin care eu înţeleg un om este un semn natural al oamenilor, tot aşa cum geamătul este semnul infirmităţii sau al tristeţii sau al durerii; iar un asemenea semn poate sta pentru oameni în propoziţiile mentale, tot aşa cum sunetul poate sta pentru lucruri în propoziţiile orale.

Avicenna exprimă în chip suficient faptul că universalul este o intenţie a sufletului, în *Metafizica,* V, unde afirmă: „Eu spun aşadar că universalul are trei sensuri. Căci se numeşte universal ceva întrucât se predică în act despre mai mulţi, aşa cum este «termenul» «om», şi se numeşte universal intenţia care se poate predica despre mai mulţi”. Şi urmează: „Se numeşte universal intenţia pe care nimic nu o împiedică să se creadă despre ea că se poate predica despre mai mulţi” 33.

Din acestea şi din mai multe alte «autorităţi» rezultă că universalul este o intenţie a sufletului predicată natural despre mai mulţi.

Acest lucru poate fi însă confirmat şi printr-un argument, căci orice universal, potrivit tuturor, este predicabil despre mai mulţi; dar numai intenţia sufletului sau semnul instituit voluntar este predicabil în mod natural şi nu o anumită substanţă; prin urmare, numai intenţia sufletului sau semnul sunt instituite voluntar. Dar acum nu mă refer la „universal” ca la un semn instituit arbitrar, ci în sensul în care este în mod natural universal.

Însă faptul că substanţa nu este natural predicabilă este evident, căci dacă ar fi astfel, atunci ar însemna că propoziţia

s-ar compune din substanţe particulare, iar în

consecinţă subiectul’s-ar afla la Roma, iar predicatul în Anglia, ceea ce este absurd.

Pe urmă, o propoziţie nu se află decât fie în minte, fie în voce, fie în scris; prin urmare, părţile ei nu sunt decât fie în minte, fie în voce, fie în scris; însă acestea nu sunt substanţe particulare. Rezultă aşadar că nicio propoziţie nu se poate compune din substanţe. Însă o propoziţie se compune din universalii, deci universaliile nu sunt în niciun fel substanţe.

Cap. 16. Despre opinia privind fiinţa universală: cum are fiinţă în afara sufletului?

Contra lui Scotus

Chiar dacă pentru mulţi este limpede faptul că universalul nu este o anumită substanţă existentă în indivizi în afara sufletului, deosebită în chip real de ei, s-ar părea totuşi că, pentru unii, universalul este într-un anume sens în indivizi în afara sufletului, dar nu distinct în mod real de ei, ci distinct doar formal de ei35. De aceea, ei spun că în Socrate se află natura umană ce se restrânge la Socrate printr-o diferenţă individuală care nu se deosebeşte de acea natură real, ci formal. De aceea, ele nu sunt două lucruri, chiar dacă una nu este în chip formal cealaltă.

Dar o asemenea opinie mi se pare cu totul improbabilă. Mai întâi, fiindcă între creaturi nu poate exista niciodată o deosebire de vreun fel în afara sufletului decât acolo unde lucrurile sunt distincte; prin urmare, dacă între această natură şi această diferenţă există vreo distincţie, ar trebui ca lucrurile să fie în chip real distincte. Faptul asumat îl probez prin următoarea formă silogistică: această natură nu este deosebită formal de o altă natură, această diferenţă individuală se deosebeşte formal de acea natură, prin urmare această diferenţă individuală nu este acea natură.

Pe urmă, acelaşi lucru nu este şi comun, şi propriu; dar, potrivit celor «amintiţi», diferenţa individuală este proprie, pe când universalul este comun. Prin urmare, niciun universal nu este acelaşi lucru cu diferenţa

individuală.

SUMMA LOGICAE

45

Pe urmă, aceluiaşi lucru creat nu îi pot reveni «proprietăţi» opuse; însă comunul şi propriul sunt opuse prin urmare, acelaşi lucru nu este şi comun, şi propriu. Totuşi, de aici ar rezulta aşa ceva dacă diferenţa individuală şi natura comună ar fi acelaşi lucru.

Pe urmă, dacă natura comună ar fi identică în mod real cu diferenţa individuală, atunci ar exista tot atâtea naturi comune câte diferenţe individuale există, iar în consecinţă niciuna dintre ele nu ar fi comună, ci fiecare ar fi proprie diferenţei căreia îi aparţine de fapt.

Pe urmă, fiecare lucru se deosebeşte de tot ceea ce se deosebeşte fie prin sine, fie prin ceva intrinsec lui. Dar umanitatea lui Socrate şi cea lui Platon sunt diverse; aşadar, ele se deosebesc reciproc. Prin urmare, ele nu «se deosebesc prin diferenţe adăugate.

Pe urmă, potrivit sentinţei lui Aristotel, toate cele deosebite specific se deosebesc şi numeric36; dar natura omului şi natura măgarului se deosebesc reciproc specific, prin urmare se deosebesc reciproc şi numeric; deci fiecare în sine este unul numeric.

Pe urmă, cel care nu se poate referi prin nicio potenţă37 la mai mulţi, nici nu este predicabil prin vreo potentă despre mai mulţi; dar o asemenea natură, dacă ar fi identică diferenţei individuale, prin nicio potentă nu ar fi în stare să convină mai multora, deoarece nu se poate referi în niciun fel la un alt individ. Prin urmare, el nu se poate predica prin nicio potentă despre mai mulţi şi, în consecinţă, nu poate fi prin nicio potentă universal.

Pe urmă, admit acea diferenţă individuală şi natura care o adoptă şi întreb: oare între ele există o diferenţă mai mare sau mai mică decât între două individuale? Nu este mai mare, deoarece ele nu se deosebesc real, pe când individualele se deosebesc real. Nu este nici mai mică, pentru că atunci ele ar avea aceeaşi raţiune, tot aşa cum doi indivizi au aceeaşi raţiune38 şi, în consecinţă, dacă

unul este de la sine unul numeric, el va rămâne de la sine unul numeric.

47

Pe urmă, mă întreb: oare natura este diferenţă individuală sau nu? Dacă este, atunci argumentez silogistic astfel: această diferenţă individuală este proprie şi nu comună; această diferenţă individuală este natură; prin urmare, natura este proprie şi nu comună. Însă aceasta’s-a şi dorit. La fel, argumentez sub forma silogismului astfel: această diferenţă individuală nu este distinctă formal de diferenţa individuală; această diferenţă individuală este natură; prin urmare, natura nu este distinctă formal de diferenţa individuală. Dacă însă’s-ar susţine că această diferenţă individuală nu este natura, s-ar avea ceea ce’s-a dorit, căci rezultă: diferenţa individuală nu este natură, prin urmare diferenţa individuală nu este în mod real natură, deoarece din opusul consecventului rezultă şi opusul antecedentului, argumentând astfel: diferenţa individuală este în mod real natură, deci diferenţa individuală este natură. Consecinţa39 rezultă, deoarece de la ceva determinabil, asumat împreună cu o determinaţie care nici nu îl modifică, nici nu îl diminuează, există o consecinţă bună spre un determinabil asumat prin sine. „În mod real” însă nu este o determinaţie care să modifice sau care să diminueze, de unde rezultă că diferenţa individuală este natură în mod real, prin urmare diferenţa individuală este natură.

Se cuvine spus, prin urmare, că între creaturi nu există nicio asemenea distincţie formală, ci toate creaturile care se deosebesc, se deosebesc real, şi ele sunt lucruri distincte, dacă vreuna dintre ele este adevărată. De aceea, în cazul creaturilor, într-un asemenea mod de argumentare, niciodată nu trebuie negat faptul că „acesta este *a,* «tot» acesta este *b,* deci *b* este *a* „şi nici „acesta nu este *a,* acesta este *b,* deci *b* nu este *a”,* tot aşa cum niciodată nu trebuie negat în cazul creaturilor că ori de câte ori contradictoriile nu se verifică despre anumite

lucruri, ele sunt distincte, mai puţin atunci când cauza unei asemenea verificări este vreo determinaţie sau vreo anumită sincategoremă40, ceea ce nu se poate admite

În presupoziţie. Iar din acest motiv trebuie să spunem, împreună cu filosofii, că într-o substanţă particulară nu există nimic substanţial cu excepţia formei particulare şi a materiei particulare sau a unui compus al acestora. Iar din acest motiv, nu trebuie să ne imaginăm că în Socrate’s-ar afla umanitatea sau natura umană distinctă de Socrate în vreun fel, căreia is-ar adăuga o diferenţă individuală care restrânge acea natură, ci orice substanţă imaginabilă existentă în Socrate este fie o materie particulară, fie o formă particulară, fie un compus al acestora. Iar din acest motiv orice esenţă şi quidditate şi tot ceea ce ţine de substanţă, dacă se află în mod real în afara sufletului, fie este pur şi simplu materia, sau forma, sau compusul acestora, fie este o substanţă imaterială separată, potrivit doctrinei peripateticilor.

Cap. 17. Despre respingerea îndoielilor care se pot ridica împotriva celor spuse anterior

Iar pentru că respingerea îndoielilor este ilustrarea adevărului, ar fi de adus la cele spuse anterior câteva obiecţii, pentru ca ele să fie respinse. Multor oameni a căror autoritate nu este măruntă li se pare că universalul este într-un anume fel în afara sufletului şi că ţine de esenţa substanţelor particulare. Pentru a dovedi aceasta, ei aduc anumite argumente şi autorităţi.

De aceea, ei41 spun că, atunci când anumite lucruri sunt identice în mod real şi se deosebesc în mod real, într-un sens sunt identice şi în altul se deosebesc. Însă Socrate şi Platon sunt identici în mod real şi se deosebesc în mod real, prin urmare ei sunt identici şi diferă, fiind diferiţi dar sunt identici în umanitate, chiar şi în materie, şi în formă. Prin urmare, ei includ ceva în afara acestora, prin care se deosebesc. Pe acestea ei le numesc diferenţe individuale.

Pe urmă, mai degrabă sunt identici Socrate şi Platon decât Socrate şi un măgar; prin urmare, Socrate şi Platon sunt identici prin ceva prin care Socrate şi măgarul nu sunt identici. Dar ei nu se identifică în ceva unic numeric, deci acel ceva prin care sunt identici nu este unul ca număr, deci este ceva comun.

Pe urmă, în *Metafizica,* X, «se spune că» în orice gen există ceva prim care este măsura tuturor celorlalte aflate în acel gen42. Dar niciun singular nu este măsura tuturor celorlalte, deoarece el nu aparţine tuturor indivizilor aceleiaşi specii. Prin urmare, el este ceva în afara indivizilor.

Pe urmă, orice lucru superior ţine de esenţa celui inferior, prin urmare universalul ţine de esenţa substanţei; dar non-substanţa nu se referă la esenţa substanţei, deci ceva universal este o substanţă.

Pe urmă, dacă niciun universal nu ar fi o substanţă, aşadar toate universaliile ar fi accidente, iar în consecinţă toate categoriile ar fi accidente, iar astfel categoria de substanţă ar fi un accident, iar atunci un anumit accident ar fi prin sine mai presus de substanţă. Ba chiar ar rezulta că acelaşi lucru ar fi superior sieşi, deoarece acele universalii nu pot fi puse decât în genul calităţii, dacă sunt accidente, iar în consecinţă categoria calităţii ar fi comună tuturor universaliilor, prin urmare ea ar fi comună universalului care este categoria calităţii.

Alte argumente şi autorităţi nenumărate se aduc în favoarea acestei opinii, pe care le las acum deoparte de dragul conciziei, urmând să mă refer la ele în diferite pasaje mai jos43.

Iar la acestea «de aici» răspund. La cel dintâi, sunt de acord că Socrate şi Platon sunt identici real şi sunt deosebiţi real, deoarece sunt identici real ca specie şi se deosebesc real ca număr. Iar ei sunt identici ca specie şi sunt diferiţi ca număr prin acelaşi lucru, aşa cum obişnuiesc alţii să spună că diferenţa individuală este

identică real şi se deosebeşte formal de natură prin acelaşi lucru.

Iar dacă ai spune că nu acelaşi lucru este cauza identităţii şi a diferenţei, trebuie spus că este adevărat faptul că nu acelaşi lucru este cauza concordanţei şi a diferenţei opuse acestei concordanţe, aşa cum nu este în presupoziţie, căci între diferenţa specifică şi diferenţa numerică nu există nicio opoziţie. Prin urmare, trebuie făcută concesia privind faptul că Socrate prin acelaşi lucru este identic specific cu Platon şi se deosebeşte de el numeric.

Nici al doilea argument nu este valid: căci nu rezultă că „Socrate şi Platon sunt mai identici decât Socrate şi un măgar.

prin urmare sunt mai identici prin ceva anume”, ci este de ajuns ca ei înşişi să fie mai identici. De aceea, spun că Socrate este mai identic cu Platon prin sufletul său intelectiv, şi în întregime este mai identic cu Platon decât cu măgarul. De aceea, în sens literal, nu trebuie să concedem că Socrate şi Platon sunt identici în ceva care ţine de esenţa lor, ci trebuie să concedem că ei sunt identici prin anumite «aspecte», anume prin formele lor şi prin ei înşişi; chiar dacă, prin contradicţie, în ei ar fi aceeaşi natură, ei ar fi identici prin aceea, tot aşa cum, dacă Dumnezeu ar fi – în mod contradictoriu – smintit, el ar guverna prost lumea.

La următorul «argument» trebuie spus că, deşi un individ nu este măsura tuturor indivizilor aceluiaşi gen sau ai aceleiaşi specii specialissime, totuşi acelaşi individ poate fi măsura indivizilor altui gen sau ai mai multor indivizi ai aceleiaşi specii, iar acest lucru este suficient în intenţia lui Aristotel.

La următorul «argument» se cuvine spus că, vorbind în sens literal şi conform unui discurs corect, trebuie să concedem că niciun universal nu ţine de esenţa vreunei substanţe. Căci orice universal este fie o intenţie a

sufletului, fie un anume semn instituit voluntar; aşa ceva însă nu se referă deloc la esenţa substanţei, iar de aceea niciun gen, nicio anumită specie şi niciun anume universal nu ţine de esenţa vreunei substanţe, ci mai degrabă trebuie, propriu-zis, să se afirme că universalul exprimă sau explică natura substanţei, adică natura căreia îi aparţine substanţa. Şi aceasta este ceea ce spune Comentatorul, la *Metafizica,* VII, că „este imposibil ca vreuna dintre cele numite universalii să fie substanţa vreunui lucru, chiar dacă ele indică substanţele lucrurilor" 44. De aceea, toate autorităţile care proclamă faptul că universaliile ţin de esenţa substanţelor sau există în substanţe sau sunt părţi ale substanţelor trebuie să înţeleagă astfel că autorii nu intenţionează decât să «spună că» asemenea universalii indică, exprimă, explică, se referă la şi semnifică substanţele lucrurilor.

SUMMA LOGICAE

57

Să admitem că ai spune: numele comune, de pildă „om", „animal" şi cele de felul acesta semnifică anumite lucruri substanţiale şi nu semnifică substanţele singulare, fiindcă atunci „om" ar semnifica toţi oamenii, ceea ce pare fals, prin urmare asemenea nume semnifică anumite substanţe în afara substanţelor singulare.

Se cuvine răspuns că asemenea nume semnifică în mod riguros lucrurile singulare. De aceea, termenul de „om" nu semnifică niciun lucru în afara celui care este omul singular, iar de aceea el niciodată nu este pus în locul substanţei decât atunci când este pus în locul omului particular. Iar de aceea trebuie să concedem că termenul „om" semnifică totodată toţi oamenii particulari, dar totuşi din acest motiv nu rezultă că termenul „om" ar fi un sunet echivoc, iar aceasta fiindcă, deşi semnifică mai multe la fel ca pe primul, totuşi el îl semnifică pe acela printr-o impoziţie unică şi cele plurale se subordonează în semnificaţie unui singur concept şi nu mai multora, motiv pentru care el se predică univoc despre ele.

În ultimul rând, cei care consideră că intenţiile

sufletului sunt calităţile minţii45 trebuie să spună că toate universaliile sunt accidente. Şi totuşi, nu toate universaliile sunt semne ale accidentelor, ci unele sunt doar semne ale substanţelor, iar cele care sunt doar semnele substanţelor constituie categoria substanţei, iar celelalte constituie celelalte categorii. Prin urmare, trebuie să concedem că este un accident categoria substanţei, chiar dacă ea indică substanţele şi nu accidentele. Iar atunci trebuie să admitem că un anumit accident, şi anume acela care este doar un semn al substanţelor, este prin sine superior substanţei. Nici nu este în mai mare măsură nepotrivit să se spună că un anumit sunet este numele mai multor substanţe.

Dar oare acelaşi lucru este superior sieşi? S-ar putea spune că nu, deoarece, pentru ca un lucru să fie superior altuia, ar fi necesară o distincţie între ele. Iar de aceea’s-ar putea spune că nu toate universaliile sunt prin sine inferioare «termenului»

comun „calitate”, chiar dacă toate universaliile sunt calităţi, deoarece «termenul» comun „calitate” este o calitate, şi totuşi nu este inferior aceleia, ci este ea însăşi.

Iar dacă’s-ar spune: acelaşi lucru nu se predică despre mai multe categorii, prin urmare calitatea nu este comună categoriilor diverse, trebuie spus că fie acelaşi lucru se predică despre diferite categorii când ele au un rol semnificativ, fie nu, deşi atunci când acele categorii au un rol şi realizează o supoziţie non-semnificativă nu este neconvenabil ca acelaşi lucru să se predice despre diferite predicamente46. De aceea, dacă în propoziţia „substanţa este calitate” subiectul stă pentru intenţie în mod material sau absolut, ea este adevărată. Iar în acelaşi sens este adevărată propoziţia „cantitatea este calitate”, atunci când „cantitatea” nu are rol semnificativ: iar astfel, acelaşi lucru se predică despre diferite categorii. După cum cele două «propoziţii» „substanţa este un sunet” şi „cantitatea este un sunet” sunt adevărate dacă subiectele realizează o

supoziţie materială şi nu una semnificativă.

Să admitem că ai spune: calitatea spirituală47 este mai mult decât oricare categorie48, întrucât ea se predică despre mai multe, căci se predică despre toate categoriile, şi nicio categorie nu se predică despre toate categoriile:

Se cuvine spus atunci: calitatea spirituală nu se predică despre toate categoriile considerate semnificativ, ci numai considerate ca semne49, iar din acest motiv nu rezultă că ea este mai mult decât oricare dintre categorii. Căci superioritatea şi inferioritatea dintre anumite «lucruri» se ia în măsura în care unul se predică semnificativ despre mai multe decât un altul considerat «tot» semnificativ. De aici provine dificultatea privind termenul „rostire”, căci acest termen este conţinut sub un nume, căci numele de „rostire” este un nume, iar nu orice nume este numele acesta de „rostire”. Şi totuşi, acest nume de „rostire” este întrucâtva superior tuturor numelor precum numelui de „nume”, căci orice nume este o rostire, dar nu orice rostire este un nume.

Şi astfel’s-ar părea că acelaşi este superior şi inferior în raport cu el însuşi. Acest lucru se poate respinge spunând că argumentul ar fi conclusiv dacă în toate propoziţiile în care se probează o concluzie termenii realizează supoziţii la fel. Dar, de fapt, în presupoziţie este altfel. Căci dacă este numit „inferior” un «termen» despre care se predică un altul şi «care se predică» despre mai multe, realizând vreun tip de supoziţie50, deşi acela nu se predică despre el într-un sens universal, dacă el realizează o altfel de supoziţie, totuşi putem concede că acelaşi lucru este superior şi inferior sieşi, dar atunci „superior” şi „inferior” nu se opun, ci sunt disparate.

Cap. 18. Despre cele cinci universalii şi întemeierea lor suficientă

După ce am arătat ce anume este universalul, ar trebui să vedem câte specii de universal sunt propuse. Căci sunt propuse cinci universalii, a căror întemeiere

suficientă şi număr se pot accepta astfel i orice universal este predicabil despre mai multe: aşadar, fie se predică în ceva despre mai multe, fie nu în ceva51. Dacă «se predică» în ceva, atunci se poate convenabil prin aceasta răspunde la întrebarea pusă „prin cine despre cine”, iar acest lucru are loc în două feluri. Fiindcă sau acelea multe despre care se predică sunt cu toate asemănătoare, astfel încât toate sunt în mod esenţial identice, doar dacă nu, eventual, unul’s-ar compune din mai mulţi totodată asemănători, şi aşa este specia specialissimă, sau nu toate despre care se predică sunt identice în modul enunţat mai înainte, ci se întâmplă să se găsească două «lucruri» care sunt absolut neasemănătoare în întregime sau potrivit părţilor lor, dacă ele au părţi, aşa cum se petrece în cazul «termenului» „animal”. Căci „animal” se predică despre om şi despre măgar, şi există o mai mare asemănare substanţială între doi oameni decât între un om şi un măgar. Tot aşa şi despre „culoare” în raport cu albiciunea şi negreala, căci nici negreala aceasta, nici doar vreo parte a acestei negreli nu se identifică cu albiciunea aceasta sau cu vreo parte a ei aşa cum o albiciune este identică alteia, iar din acest motiv intenţia predicabilă despre albiciune şi negreală nu este o specie specialissimă, ci un gen. Dar albiciunea este specia specialissimă în raport cu

«lucrul» alb, fiindcă, deşi uneori o albiciune este mai identică cu o altă albiciune decât cu una «diferită de ele», tot aşa cum două albiciuni la fel de intense par mai degrabă identice decât o albiciune intensă şi depărtată, totuşi întotdeauna una dintre acele albiciuni este identică cu una dintre părţile alteia, în măsura în care oricare dintre cele două albiciuni sunt reciproc identice. Iar din acest motiv „albiciune” este specia specialissimă şi un gen în raport cu lucrul alb.

Într-adevăr, trebuie cunoscut faptul că atât genul, cât şi specia au două sensuri, adică unul larg şi unul restrâns. În sens restrâns se numeşte gen cel prin care se răspunde

convenabil la întrebarea pusă prin „ce” unui anume lucru cu pronumele demonstrativ al acelui lucru. Dacă’s-ar întreba „ce este acesta” şi ar fi arătat Socrate, s-ar răspunde convenabil spunând că este un animal sau un om sau la fel despre celelalte genuri. Şi la fel despre specie.

În sens larg însă, se numeşte gen sau specie tot ceea ce este un răspuns convenabil la întrebarea pusă printr-un nume conotativ52 de felul „ce este”, care nu este deloc absolut. La fel, dacă’s-ar întreba „ce este albul”, s-ar răspunde în mod convenabil că este ceva colorat. Iar dacă ai pune întrebarea „ce este” printr-un pronume demonstrativ, niciodată nu se va întâmpla să răspunzi convenabil prin „colorat”. Orice ai indica prin pronumele „acesta”, întrebând „ce este aceasta”, niciodată nu vei răspunde convenabil că este colorat. Pentru că, întrebând astfel, fie că vei indica subiectul albiciunii, iar atunci este evident că nu ai răspuns convenabil, fie că vei indica albiciunea, şi este evident că prin „colorat” nu ai răspuns corect, căci albiciunea nu este colorată, fie că vei indica un compus, şi este evident că nu ai răspuns convenabil, fiindcă acel compus nu este colorat, aşa cum se arată mai jos, fie că vei indica acel termen, şi este evident că acel termen nu este colorat. Rezultă aşadar că, la o întrebare precum „ce este albul”, s-ar răspunde convenabil prin „colorat”, iar din acest

motiv „colorat” poate fi numit gen, considerând genul într-un sens larg. Fiindcă prin „colorat” nu se răspunde totuşi convenabil la întrebarea „ce este”, pusă printr-un pronume demonstrativ, el nu este un gen, considerând cuvântul „gen” într-un sens strict. La fel stau lucrurile, proporţional, în cazul speciei.

Iar această distincţie este necesară, deoarece fără ea nu ar putea fi salvate multe pasaje de autoritate din Aristotel şi din alţi autori fără ca ele să fie contradictorii; dar prin aceasta ele trebuie expuse, deoarece multe reguli privind genul şi specia enunţate în primul sens devin

inteligibile şi nu se înţeleg în alte sensuri, aşa cum va rezulta pe parcurs53.

Dar dacă acest predicabil nu se predică în ceva, acest lucru se petrece fie pentru că exprimă o parte a lucrului şi nu alta, fără a exprima nimic extrinsec, şi atunci este diferenţă (precum raţionalul, dacă este diferenţă a omului, exprimă partea universalului, şi anume forma şi nu materia), fie pentru că exprimă sau se referă la ceva ce nu este parte a lucrului, iar atunci fie că se predică contingent, fie necesar. Dacă se predică contingent, se numeşte accident, dacă se predică necesar, se numeşte propriu.

Într-adevăr, trebuie cunoscut că uneori acel ceva extrinsec poate fi produs de o propoziţie fără adevărul căreia el nu poate fi, «adică» să existe pentru a fi predicat despre ceva, tot aşa cum, potrivit celor care consideră cantitatea ca nefiind deosebită de substanţă şi calitate, termenul „cantitate" produce adevărul acestei propoziţii, dacă ea este formată, când se predică despre ceva faptul că „acesta are o parte deosebită de o «altă» parte".

Trebuie însă cunoscut că, potrivit multor opinii, genul, considerând într-un sens larg termenul „gen" în raport cu altele, se poate identifica cu propriul şi accidentul în raport cu altele, precum cantitatea este gen în raport cu unele, de pildă în raport cu corpul, linia, suprafaţa şi cele de felul acesta, şi

totuşi potrivit opiniei care consideră faptul că o cantitate nu este altceva decât substanţa şi calitatea, ea este în raport cu substanţa şi cu calitatea accident sau propriu. Dar acest lucru este imposibil cu privire la gen, considerând termenul „gen" într-un sens strict. Şi acelaşi lucru trebuie spus cu privire la specie.

Iar dacă ai spune că fiinţa este universală, «aş răspunde» că şi unul «este universal», şi totuşi nu este un gen54.

La fel «termenul» comun „universal" este universal,

şi totuşi nu este un gen sau o specie.

La prima dintre aceste «afirmaţii» se poate spune că aceea este o diviziune a universaliilor care nu se predică despre toate, pe când „fiinţa” se predică despre toate. Despre unul însă există un alt raţionament, deoarece „unul” poate desemna fie accidentul, fie propriul.

La a doua «afirmaţie» se poate spune că «termenul» comun „universal” este un gen, iar de aceea genul se predică despre specie, dar nu «stă» pentru sine, ci pentru specie.

Cap. 19 – Despre individul conţinut sub fiecare dintre universalii în urma celor expuse despre universal, trebuie să ne referim la cele cinci universalii în special. Dar mai întâi trebuie să vorbim despre individul conţinut sub fiecare universal.

Iar mai întâi trebuie ştiut că, potrivit logicienilor, termenii „individ”, „singular”, „supozit” sunt convertibili55, chiar dacă potrivit teologilor „individul” şi „supozitul” 5 nu se convertesc, deoarece pentru ei supozitul nu este decât substanţa, pe când individul este un accident. Dar în acest capitol trebuie să ne folosim de aceşti termeni în sensul în care logicienii se folosesc de ei.

Pentru logician, „individul” are trei sensuri. Într-un sens, se numeşte individ cel care este un singur lucru numeric şi nu mai multe, iar astfel se poate concede că fiecare universal este un individ. În alt sens, se numeşte individ lucrul din afara sufletului care este unul şi nu mai multe şi nici nu este semnul nimănui. Şi astfel, fiecare substanţă este un individ, în al treilea sens, se numeşte individ semnul propriu unuia singur, care se numeşte termen discret; iar în acest sens spune Porfir că individul este cel care se predică despre unul singur. Această definiţie nu se poate înţelege privitor la un lucru existent în afara sufletului, de exemplu despre Socrate şi Platon şi cele de felul acesta, deoarece un asemenea lucru nu se predică nici despre unul, nici despre mai multe; de aceea, trebuie să se înţeleagă despre un anume semn propriu unic, care nu poate fi predicat decât despre

ceva unic, adică să nu se predice în mod convertibil despre ceva, ceea ce se poate lua ca supoziţie pentru mai mulţi în aceeaşi propoziţie.

Dar un asemenea individ poate avea trei sensuri. Pentru că ceva este numele propriu al cuiva, cum este numele „Socrate” şi numele „Platon”, altceva este pronume demonstrativ, precum „acesta este om”, indicându-l pe Socrate. Altceva însă este un pronume demonstrativ asumat împreună cu un anume termen comun, precum „acest om”, „acest animal”, „această piatră”, şi la fel despre celelalte.

Şi aşa cum am făcut o distincţie în privinţa termenului „individ”, tot aşa se poate distinge în privinţa termenilor „singular” şi „supozit”. De aceea, şi potrivit anticilor, aşa cum am învăţat pe când eram copil, cele ce sunt supozite pentru termenii comuni ai cuiva au sensuri duble, adică prin sine şi prin accident, după cum termenului „alb” îi sunt supozite prin sine „acest alb”, „acel alb”, şi îi sunt supozite, prin accident Socrate, Platon şi acest măgar. Acest lucru nu este inteligibil decât dacă înţelegem termenul „supozit” referitor la indivizii care sunt semnele lucrurilor, căci, referindu-ne la acel supozit care se află de partea lucrului şi nu este semnul cuiva, este imposibil ca unele să fie supozite pentru un anume termen prin sine şi altele prin accident. Dar înţelegând altfel supozitul, şi anume ca pe un termen propriu unuia singur, care se numeşte supozit deoarece acel ceva comun se predică despre el, nu în locul lui, ci în locul semnificatului său, se numesc supozite prin sine ale unui termen comun cele care sunt pronume demonstrative asumate împreună cu acel termen comun; însă numele proprii şi pronumele demonstrative se numesc supozite prin accident ale aceluiaşi termen. Şi există o mare diferenţă între aceşti indivizi sau supozite şi celelalte, căci este imposibil ca unul dintre contrarii să se predice într-adevăr despre supozit prin sine contrar celuilalt, tot aşa

cum este imposibil ca „acest alb să fie negru”; însă despre supozitul prin accident al unui contrariu se poate predica un alt contrar, chiar dacă încă nu este supozitul lui, precum dacă Socrate este deja supozit pentru „alb”, dar încă mai este posibil ca „Socrate să fie negru”, iar aceasta fiindcă acelaşi lucru poate fi supozit prin accident pentru două contrarii succesiv, dar nu simultan”.

Cap. 25 Despre accident

(...) Recapitulând aşadar anumite lucruri care’s-au spus despre universalii, trebuie spus că fiecare universal este o anumită intenţie a sufletului care semnifică mai multe, iar el poate sta pentru aceste semnificate. Şi de aceea o intenţie deosebită de alta se predică despre ea, dar nu pentru sine, ci pentru lucrul pe care îl semnifică. Şi de aceea, printr-o asemenea propoziţie, în care o intenţie se predică despre alta, nu se denotă faptul că o intenţie este cealaltă, ci se denotă adesea faptul că ceea ce se produce printr-o intenţie este ceea ce se produce prin alta.

Asemenea universalii nu sunt lucruri în afara sufletului. Din acest motiv, ele nu ţin de esenţa lucrului şi nu sunt nici părţi exterioare lucrului, ci unele sunt anumite existenţe în suflet, distincte între ele şi deosebite de lucrurile exterioare, iar unele din ele sunt semne ale lucrurilor existente, pe când altele sunt semne ale acelor semne. Tot aşa, acest termen, „universal”, este comun tuturor universaliilor şi, în consecinţă, este de la sine semnul tuturor celorlalte universalii. Iar de aceea putem concede că acel universal care este predicabil despre cele cinci universalii, dar nu pentru sine, ci pentru acele universalii, este gen faţă de universalii, tot aşa cum o rostire predicabilă despre toate rostirile este un nume şi nu un verb, niciun participiu, nicio conjuncţie etc.

Să fie de ajuns acestea cu privire la universalii. Cei care doresc să aibă o cunoaştere mai largă despre universalii şi

79

proprietăţile lor ar putea să citească «comentariul meu la» tratatul lui Porfir58, unde am tratat mult mai pe larg acest subiect. De aceea, cele lăsate aici deoparte se pot găsi acolo.

Expositio în librum Porphyrii de praedicabilibus

Comentariu la *Isagoga* lui Porfir

Capitolul 1, Prolog

«Întrucât, pentru a înţelege învăţătura lui Aristotel despre categorii, este necesar să ştii, Crysaorios, ce este genul, ce sunt diferenţa şi specia, ce este propriul şi ce este accidentul, şi cum, totodată, cercetarea acestora e de folos pentru a da definiţii şi, în general, pentru a înţelege elementele diviziunii şi ale demonstraţiei, voi încerca pe scurt, sub forma unei introduceri şi făcându-ţi o prezentare în puţine cuvinte, să parcurg spusele vechilor filosofi9

Întrucât... este necesar să ştii Crysaorios60... Acest tratat este primul în ordinea învăţăturii între toate tratatele de logică \ Cunoaşterea lui nu este numeric una, ci este colecţia mai multor cunoştinţe. Ea nici nu are un singur subiect, asemenea vreunuia dintre tratatele transmise de la Filosof, ci are mai multe subiecte62. Pentru a înţelege aceasta, trebuie ştiut că se numeşte subiect al ştiinţei cel despre care se predică o anumită proprietate, iar din acest motiv acolo unde se află mai mulţi asemenea «termeni», despre care se predică diferite proprietăţi sau chiar aceleaşi proprietăţi, acolo se află mai multe subiecte. Şi fiindcă anumiţi «termeni» transmişi în tratatul lui Porfir sunt predicaţi despre gen, alţii despre specie şi la fel în cazul celorlalte «predicabile» 63, subiectul unei părţi este genul, iar subiectul altei părţi este specia şi la fel în cazul celorlalte.

Iar din acest motiv, este în sine fals, într-o vorbire corectă, faptul că se spune în general că unei cărţi unice îi revine un singur subiect. Totuşi, cei care au afirmat mai

înainte «acestea» nu au înţeles sensul cuvintelor, ci au înţeles fie că există ceva comun tuturor subiectelor care este predicabil despre ele, fie că ar exista între toate subiectele unul prim, şi acest lucru în numele unei anumite întâietăţi. De pildă, în primul caz se spune că subiectul tratatului lui Porfir este universalul nu pentru că acesta ar fi, de fapt, un subiect, ci pentru că el însuşi se predică despre subiecte, adică despre gen şi despre specie etc.64. De aceea, cei care spuseseră că cele cinci universalii sunt subiectul tratatului lui Porfir’s-ar fi exprimat mai corect dacă ar fi spus că ele sunt subiectele acestuia, deoarece un universal este subiectul unei părţi, iar alt universal al altei părţi. De pildă, în al doilea caz, aşa cum silogismul este subiectul logicii, acest lucru nu este propriu-zis şi nici nu este adevărat în sens literal, ci se spune că el este subiect prim deoarece silogismul este primul dintre toate subiectele diverselor părţi, cel puţin printr-o întâietate sau nişte întâietăţi; căci, într-un caz este prim prin întâietatea predicării, iar într-un alt caz este prim prin întâietatea unei anumite totalităţi, deoarece silogismul are un asemenea rang prim. De aceea, în general acest «termen», „silogism”, se predică despre orice silogism demonstrativ şi dialectic65 şi se referă la unul ale cărui părţi integrale sunt termeni şi propoziţii despre care se determină în diferite părţi ale logicii.

După ce am înţeles acestea, trebuie cunoscut că acest tratat se împarte în două părţi, şi anume un prolog şi tratatul care începe cu: *S-ar părea însă că nici genul etc.* Prima parte se împarte în două. În prima, el îşi enunţă intenţia, pe când în a doua el îndepărtează din tratarea sa anumite «aspecte» care nu au legătură cu intenţia sa, chiar dacă unora li’s-ar putea părea că ele se potrivesc intenţiei sale, în pasajul: *De la cercetările prea adânci…* în prima parte el se referă la

necesitatea, utilitatea şi scopul acestui tratat, precum şi la cele pe care urmează să le trateze, şi chiar la

modul său de tratare. El spune aşadar, adresându-se discipolului său Crysaorios: deoarece cunoaşterea celor cinci universalii, şi anume, a genului, a speciei, a diferenţei, a propriului şi a accidentului, este necesară atât pentru învăţătura tratatului *Categoriilor,* cât şi în vederea formulării definiţiilor şi în vederea realizării diviziunilor şi a demonstraţiilor, am tratat pentru tine despre aceste cinci universalii pe scurt şi uşor, într-o manieră introductivă, ăla-turându-mă celor spuse de antici.

Este evident faptul că această cunoaştere este utilă celor spuse mai înainte; este evident că ea este utilă tratatului *Categoriilor,* deoarece în *Categorii* se tratează despre genuri şi specii, adică despre cele conţinute sub «termenii» comuni „gen” şi „specie”, şi la fel şi despre celelalte. Iar de aceea este utilă cunoaşterea naturii acestor «termeni» comuni în raport cu cele conţinute «în ei».

În aceeaşi măsură, ea este utilă în vederea definiţiilor, deoarece numai specia se defineşte, iar orice definiţie pro-prin-zisă se compune din gen şi diferenţă, prin urmare este util să avem această cunoaştere în vederea definiţiei; la fel, ea este necesară în vederea diviziunilor, deoarece orice gen se divide în specii, iar genul se divide adesea prin diferenţe esenţiale sau accidentale şi niciodată prin proprietăţile sale. Aşadar, această cunoaştere este evident necesară în realizarea acestora. Ea mai este utilă şi demonstraţiilor, deoarece adesea propriul este demonstrat cu privire la specie şi la gen printr-o definiţie.

§ – 2

«*abătându-mă de la cercetările prea adânci, iar pe cele simple urmărindu-ie cu măsură. Aşa, de pildă, în ce priveşte genurile şi speciile, fie că subzistă, fie că sunt doar simple*

gânduri, fie că, subzistente fiind, sunt corpuri, sau sunt lipsite de corp şi, în sfârşit, dacă sunt separate, sau se

află în lucrurile sensibile şi sunt imanente acestora, mă voi feri să o spun, deoarece o asemenea problemă este cât se poate de adâncă şi are nevoie de o altă cercetare, mai întinsă: voi încerca să-ţi arăt însă, într-o formă cât mai potrivită logicii cum au explicat cei vechi cele de mai sus şi, mai ales, cum au făcut-o peripateticii.»

...de la cercetările prea adânci... în această parte el înlătură anumite probleme logice exterioare consideraţiilor sale, spunând că trebuie să ne abţinem de la cercetări prea adânci, care nu îl privesc pe logician, şi că trebuie tratate chestiuni mai uşoare, care cad în sarcina logicianului. El enumera însă, în mod special, trei întrebări de la care vrea să se abţină, arătând prin aceasta că logicianul trebuie să se abţină de la cele asemănătoare. Prima întrebare este dacă genurile şi speciile sunt subzistente în afara sufletului sau se află doar în intelect. A doua: dacă sunt corporale sau încorporale. A treia: dacă sunt încorporale, sunt oare separate de cele sensibile sau se află în sensibilele însele? El spune că vrea să se abţină de la acestea şi de la altele.

Însă cauza pentru care ar urma să se abţină este că aceste întrebări îl au în vedere pe metafizician şi pretind o discuţie subtilă ce nu se cuvine a fi realizată în acest mărunt tratat, însă în opusculul prezent ar trebui aşezate anumite spuse ale anticilor cu privire la universaliile menţionate anterior, care cad în sarcina logicianului şi, mai cu seamă, spusele peripateticilor. Chiar dacă întrebările enunţate mai înainte şi altele asemănătoare nu cad în sarcina logicianului, ci a metafizicianului, fiindcă totuşi, prin necunoaşterea lor, mulţi moderni au căzut în multiple erori chiar în logică, va trebui să spunem pe scurt ce anume trebuie susţinut cu privire la ele potrivit părerii lui Aristotel şi potrivit adevărului, fiindcă în privinţa acestora tratatul este şi mai confuz în alte părţi.

COMENTARIU LA *ISAGOGA* LUI PORFIR 91

Trebuie să susţinem fără nicio îndoială că fiecare lucru imaginabil este existent de la sine, fără nicio adăugire, ca un lucru singular şi unul numeric, astfel încât niciun lucru imaginabil nu este singular printr-o adăugire

la el67; dar aceasta este o proprietate care convine nemediat fiecărui lucru, fiindcă orice lucru prin sine este fie identic sieşi, fie deosebit de celelalte.

În al doilea rând, trebuie susţinut că niciun universal nu se află în afara sufletului, astfel încât să existe real în substanţele individuale, şi nici nu este relativ la substanţa sau esenţa acestora; însă universalul este fie în suflet, fie este universal printr-o instituire69 aşa cum sunetul rostit „animal”, şi la fel „om”, este universal deoarece este predicabil despre mai multe, şi nu pentru sine, ci pentru lucrurile pe care le semnifică.

Cea dintâi concluzie poate fi lămurită şi prin raţionament, şi prin autoritate. Prin raţionament astfel: dacă există un anume lucru, care nu este un lucru singular de la sine, pentru că fiecare lucru poate avea un nume, (fie numit acel lucru A) întreb atunci dacă el conţine în mod esenţial mai multe lucruri sau dacă este în mod precis unul singur. În primul caz, mă întreb în privinţa acelor lucruri incluse esenţial dacă sunt într-un număr determinat sau nu. Nu se poate spune că nu sunt într-un număr determinat, pentru că atunci ar fi infinite în act, ceea ce este imposibil. Dacă sunt într-un număr determinat, atunci fiecare dintre ele este unul numeric şi, prin urmare, întregul care rezultă va fi unul numeric.

În cazul în care acel lucru nu este mai multe lucruri şi nici nu conţine mai multe lucruri în mod esenţial, atunci rezultă ceea ce ne propusesem; fiindcă, atunci când există un anume lucru care nu include o mulţime de lucruri deosebite reciproc, acela este un lucru numeric unul; prin urmare, acel lucru universal va fi numeric unul şi în consecinţă singular.

Pe de altă parte, accept faptul că acest lucru, adică A, este universal şi mă întreb dacă A şi Socrate sunt mai multe lucruri

sau nu; dacă nu, pentru că Socrate este un lucru singular, rezultă că şi A este un lucru singular; dacă sunt

mai multe lucruri şi nu sunt infinite, atunci ele sunt finite şi prin urmare se află într-un număr determinat; şi nu poate rezulta că sunt mai multe decât două, prin urmare sunt doar două lucruri. Dar când sunt doar două lucruri, fiecare dintre ele este unul numeric; prin urmare, acest lucru universal este unul numeric şi, prin urmare, este singular. Faptul se confirmă, deoarece orice lucru care este unul singur, şi nu mai multe lucruri, este unul ca număr, căci revine numelui acestuia faptul de a fi unul numeric. Dar acest lucru universal este unul şi nu mai multe, deci este unul singur numeric, aşadar este singular.

Nici nu se poate spune că acest lucru este universal, deşi nu este mai multe lucruri, iar aceasta fiindcă se află în mai multe şi ţine de esenţa mai multora, precum umanitatea sau omul se află în toţi oamenii şi ţine de esenţa tuturor oamenilor. Acest fapt nu este valabil, fiindcă acest lucru este fie variat astfel încât este tot altul şi altul în aceste lucruri plurale, fie că este nevariat astfel încât nu este tot altul şi altul. În primul caz, este aşadar necesar ca fiecare dintre aceste lucruri să fie singular şi, prin urmare, fiindcă nu există un alt lucru în afara acestora, rezultă că fiecare lucru este singular. În al doilea caz, până aici avem ceea ce ne-am propus, fiindcă acest lucru, oricât de mult ar fi el în mai multe lucruri, este cu adevărat singular, de unde reiese că este unul şi nu mai multe.

Acest fapt rezultă printr-un exemplu. Chiar dacă materia identică numeric se află mai întâi în aramă şi este partea ei, iar apoi în foc şi este partea lui, fiindcă totuşi nu este tot altă şi altă materie, ea este una ca număr; aşadar, în acelaşi fel, dacă umanitatea aceasta care este considerată universală, chiar dacă se află în mulţi oameni, dacă totuşi nu este tot alta şi alta, este totuşi una numerică. La fel, potrivit intenţiei Comentatorului70, că nu există un alt intelect în tine şi în mine, şi de aceea el este unul singur după părerea lui71, astfel încât în general

faptul de a fi în cele diverse sau împreună cu cele

diverse sau sub cele diverse nu îl determină să nu fie unul ca număr, astfel încât să nu fie tot altul şi altul. Şi astfel, orice lucru care nu este mai multe lucruri trebuie să fie unul numeric şi, în consecinţă, este un lucru singular.

Acest lucru mai rezultă şi prin autoritatea Comentatorului la cartea a Vil-a din *Metafizica,* în comentariul 29, unde spune astfel: „Nu există o demonstraţie în cazul particularului, chiar dacă el însuşi este o fiinţă adevărată" 72. Prin urmare, potrivit Comentatorului, ceea ce este doar particular este o fiinţă adevărată, deci orice fiinţă este particulară. La fel, în acelaşi loc, în comentariul 44, spune astfel „După ce a arătat (adică Aristotel) că cele care semnifică definiţiile sunt substanţele lucrurilor, iar definiţiile se compun din universalii care se predică despre particulare, începe să cerceteze dacă universaliile sunt substanţe ale lucrurilor sau doar substanţe particulare despre care sunt predicate cele universale. Iar acest lucru este necesar pentru a arăta că formele substanţei indivizilor sunt substanţă şi că în individ nu există substanţă în afara materiei şi a formei particulare din care se compun" 73. Din această autoritate rezultă că nu există niciun lucru în individ decât materia particulară şi forma particulară. Dar orice lucru imaginabil este fie un individ, şi astfel este sigur un singular, fie într-un individ, şi astfel nu este decât materia particulară şi forma particulară. Prin urmare, fiecare lucru este singular şi particular.

În al doilea rând, faptul că niciun universal nu există în mod real în substanţele individuale şi nici nu ţine de esenţa lor rezultă în chip manifest din cartea a VII-a a *Metafizicii,* unde Aristotel ridică următoarea întrebare: oare vreun universal este substanţă? în urma acestei intenţii, el determină faptul că niciun universal nu este substanţă, nici parte a substanţei, nici în mod real într-o substanţă. De aceea spune: „S-ar părea însă că o cauză universală este fiinţă în sens

maxim şi fiinţă a principiilor anumitor lucruri, adică ale substanţelor" 74. De aceea, tratând şi determinând despre aceste lucruri, el spune: „S-ar părea că este imposibil ca oricare dintre cele rostite într-un sens universal să fie substanţă" 75, iar concluzia că niciun universal nu este substanţă o probează în acelaşi pasaj prin mai multe argumente pe care le las deoparte de dragul conciziei.

Pe urmă, Filosoful spune în *Metafizica,* X, că este imposibil ca vreunul dintre universalii să fie substanţă76, acolo unde Comentatorul spune în comentariul 7 astfel77*1* „Fiindcă a arătat în acest tratat că este imposibil ca vreunul dintre universalii să fie substanţă, este evident că un universal nu este substanţă". Şi urmează: „Fiindcă universaliile nu sunt substanţe, este evident că fiinţa în general nu este o substanţă existentă în afara sufletului, tot aşa cum unul în general nu este o substanţă". Şi urmează: „Deoarece universaliile nu sunt substanţe, înseamnă că nici genurile nu sunt substanţe". Şi urmează: „Nici substanţele nu sunt genuri, pentru că genurile sunt universale". Din această autoritate rezultă că universaliile nu sunt substanţe şi, prin consecinţă, nici părţi ale substanţelor, căci potrivit filosofului, în diferite pasaje, substanţa nu se compune din nonsubstanţă.

La fel rezultă că universaliile nu sunt decât în suflet şi nu în lucrul exterior. De aceeaşi părere au fost toţi filosofii care au opinat corect, chiar dacă anumiţi moderni care nu au avut intenţia acestor filosofi au afirmat contrariul deoarece nu înţeleseseră anumite «pasaje de „autoritate. Opinia lor va fi evidentă, din pasajele lor, în raport cu acele autorităţi care par a fi contrare.

Din cele spuse mai înainte rezultă soluţia întrebărilor anterioare, în privinţa primei întrebări, trebuie să susţinem că genurile şi speciile nu sunt subzistente în afara sufletului, ci doar în intelect, deoarece nu sunt decât nişte intenţii sau concepte formate prin intelect, care exprimă esenţele lucrurilor

şi care le semnifică şi care nu sunt «lucrurile» înseşi, tot aşa cum semnul nu este semnificatul său. Nu sunt nici părţi ale lucrurilor, tot aşa cum nici sunetul nu este parte a semnificatului său; ci ele sunt anumite predicabile despre lucruri, dar nu pentru sine, fiindcă atunci când genul se predică despre specie, genul şi specia nu stau pentru sine, fiindcă nu au o supoziţie simplă, ci personală78, şi astfel ele stau pentru semnificatele lor care sunt lucrurile singulare. Dar aceste genuri şi specii sunt predicate despre lucruri în locul lucrurilor înseşi pe care le semnifică. Precum în «propoziţia» „Socrate este animal", «ter-menul» 79 „animal" nu stă pentru sine, ci în locul lucrului, şi anume în locul lui Socrate însuşi.

Într-adevăr, chiar dacă cele care se află în intelect, conform intenţiei filosofilor şi conform adevărului, sunt genurile şi speciile, totuşi în afara lor sunetele înseşi corespondente pot fi oarecum numite genuri şi specii, în măsura în care tot ceea ce este semnificat printr-o intenţie sau concept în suflet este semnificat printr-un sunet şi invers. Totuşi, acest lucru nu este decât la bunul plac al celui care instituie «corespondenţa».

Din acestea rezultă soluţia celei de-a doua întrebări, fiindcă, fără a ne referi la sunete, trebuie să susţinem că genurile şi speciile şi, în general, toate universaliile de felul acesta nu sunt corporale, fiindcă ele nu se află decât în minte, unde nu se află ceva corporal.

Soluţia celei de-a treia întrebări rezultă întrucât universaliile nu se află în lucrurile sensibile, nici nu ţin de esenţa celor sensibile, nici nu sunt părţi ale celor sensibile, deoarece Comentatorul spune la cartea a Vil-a a *Metafizicii,* în comentariul 47, că „este imposibil ca universaliile să fie părţi ale substanţelor existente prin sine" 80, iar în comentariul 45 spune că: „este imposibil ca vreuna dintre cele care se numesc universalii să fie substanţa vreunui lucru, chiar dacă ele indică substanţele lucrurilor" 81. Iată cât de evident vrea Comentatorul ca universaliile să nu fie părţi ale substanţelor şi nici să nu

ţină de esenţa lor.

ci doar ca ele să indice substanţele lucrurilor, tot aşa cum semnele indică semnificatele lor, şi nu sunt acele «sem-nificate» deoarece între semn şi semnificat trebuie să existe o deosebire.

După ce am văzut că universaliile nu sunt lucruri, nu ţin nici din afară de esenţa lucrurilor, ci sunt doar nişte semne în suflet care indică lucrurile din afară, trebuie să ne ocupăm de numărul şi de întemeierea suficientă a universaliilor. În privinţa acestui lucru trebuie cunoscut că orice universal este predicabil despre mai multe, însă acest lucru fie implică ceva extrinsec celui despre care se predică, fie nu. Dacă nu implică ceva extrinsec celui despre care se predică, şi anume indică întregul, şi nu mai mult o parte decât alta, atunci fie implică în mod riguros lucruri asemănătoare, fie implică atât lucruri asemănătoare, cât şi neasemănătoare. În primul caz, este vorba despre specia specialissimă, tot aşa cum „omul” nu convine – adică nu se predică – decât despre oamenii care sunt asemănători după toate cele esenţiale lor, chiar dacă diferă după accidentele lor. În al doilea caz, este vorba de gen: aşa cum „animal” se predică despre oameni şi măgari, şi tot aşa despre altele, care au esenţa neasemănătoare, precum forma specifică a omului nu este asemănătoare formei specifice a măgarului.

Dar, dacă acel predicabil nu implică întregul, ci implică în principal o parte a vreunui întreg şi nu implică ceva extrinsec, atunci el este diferenţă, precum „raţional”, iar dacă este diferenţa omului, trebuie să implice în principal sufletul intelectual, aşa cum albul implică albiciunea. Totuşi, „raţional” se predică despre întregul om, tot aşa cum alb se predică despre subiectul albiciunii. De aici rezultă că este fals ceea ce se spune, în general, de către moderni, şi anume că genul numeşte partea materială, iar diferenţa partea formală82, de vreme ce, despre raţiunea genului, nu trebuie rostită mai mult partea materială decât cea formală, ci întregul. Însă diferenţa

uneori numeşte partea materială, când substanţa se divide într-una materială

şi alta imaterială. În acest caz, diferenţa „materială” indică mai ales materia. Alteori însă, diferenţa numeşte mai ales partea formală, aşa cum reiese despre „suflet” şi „raţional”, dacă sunt diferenţe proprii.

Dar, dacă predicabilul se referă la ceva extrinsec, atunci fie se predică necesar, fie se predică contingent. Dacă se predică contingent, atunci se numeşte accident, fiind predicabil contingent. Dacă se predică necesar, atunci este propriu83. Totuşi, despre echivocitatea numelor acestea se va vorbi mai târziu, întemeierea suficientă a acestor universalii trebuie acceptată astfel, şi anume înţelegând „universalul” ca fiind cel care se predică despre mai multe, şi nu despre toate, dintre care se elimină „fiinţa”.

Note

1. Prima parte a lucrării *Summa Logicae* este consacrată problemei termenilor. În primele douăsprezece capitole, Ockham discută distincţia dintre termenii orali, scrişi şi mentali, precum şi diviziunea termenilor în categorematici-sincategorematici, abstracţi-concreţi, absoluţi-conotativi.

2. Urmându-l pe Boethius *(Comentarii în librum Aristotelis Peri Hermeneias,* Meiser [ed.], Editio Teubner, Leipzig, 1877, I, pp. 3.5-11), termenii sunt de trei feluri: scrişi, orali şi mentali sau concepte. Această distincţie era un loc comun în logica medievală. La Ockham, tipurile de termeni sunt definite *in Summa Logicae* I, 1: *terminus scriptus* este parte a unei propoziţii scrise, *terminus prolatusz* unei propoziţii spuse. *Terminus conceptus* este o intenţie sau o impresie psihică, semnificând sau cosemnificând (cazul termenilor conotativi) ceva prin natura sa şi care face parte dintre-o propoziţie mentală, în care el stă pentru ceva. Termenii orali şi cei scrişi semnifică în mod convenţional (ei aparţin unei anumite

limbi), pe când cei mentali semnifică în mod natural. împărţirea în termeni echivoci, univoci sau paronimici vizează doar termenii care semnifică în mod convenţional sau termenii instituiţi arbitrar. Pentru mai multe detalii, a se vedea *Summa Logicae* I, 1, şi studiul de la sfârşitul volumului.

3. *Denominativa* este termenul latin ce corespunde conceptului folosit de Aristotel în *Categorii* 1, la 12-15 de *paronyma.* Filosoful grec oferă în acel loc un criteriu sintactic de diferenţiere între cele două tipuri de termeni. Paronimele sunt nume care au acelaşi radical, dar care nu se termină în acelaşi fel, având fie silabe diferite, fie mai multe silabe. Criteriul sintactic nu este suficient, iar logicienii medievali au observat lucrul acesta şi, în loc de acest criteriu mai mult gramatical decât logic, Anselm, de exemplu, a oferit unul semantic, al semnificaţiei *per se* şi *per alind.* El ia ca exemplu *grammaticus,* termen care numeşte oameni (semnificaţie

NOTE

per alind), însă doar pe cei literaţi (semnificaţie *per se)*; această semnificaţie *per see* semnificaţia primară. Pentru importanţa acestor termeni în logica şi teoria cunoaşterii în Evul Mediu, a se vedea Paul Vincent Spade, *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory,* pp. 189 – 202. Lucrarea se află on-line la URL: *http://prspade.com /Logic/noframes / download.html.*

4. E vorba de capitolele 5-10 din *Summa Logicae,* unde tratează despre distincţia între termeni concreţi şi abstracţi. Aceşti termeni convin atât limbajului mental, cât şi celui convenţional. *in Summa Logicae* I, 5, Ockham reia definiţia lui Aristotel din *Categorii* I a 12-15 şi defineşte cele două tipuri de termeni după cum urmează: numele concrete şi cele abstracte sunt nume care au acelaşi radical, dar care nu se termină în acelaşi fel, având fie silabe diferite, fie mai multe silabe, ca de exemplu „drept” şi „dreptate”. În cele mai multe cazuri, termenul abstract

conţine mai multe silabe decât termenul concret.

5. Sunetul vocal este întotdeauna la Ockham la nivelul limbajului convenţional. El este instituit prin voinţa oamenilor să semnifice un anumit lucru şi este subordonat conceptului mental, pe care însă nu-l semnifică. *in Summa Logicae* I, 1, el spune: *Dico autem voces essesigna subordinata conceptibusseu intentionibus animae, non quia proprie accipiendo hoc vocabulum signa' ipsae voces semper significent ipsos conceptus animae primo et proprie, sed quia voces imponuntur ad significândum illa cădem quae per conceptus mentis significantur, ita quod conceptus primo natu-raliter significat aliquid et secundario vox significat illud idem, în tantum quod voce instituia ad significândum aliquid significatum per conceptum mentis, şi conceptus iile mutaret significatum suum eo ipso lipsa vox, sine nova institutione, suum significatum permu-taret*. În acest scurt pasaj, filosoful medieval explică felul în care trebuie înţeleasă semnificaţia semnelor convenţionale. Aceasta este instituită de oameni (imponunturtermenul face parte din vocabularul tehnic al logicii medievale şi este sinonim cu *institutio),* este secundă în raport cu semnificaţia naturală, iar când un concept, care semnifică în mod natural, îşi schimbă semnificaţia, semnificaţia convenţională se schimbă şi ea, fără să fie nevoie de o nouă impoziţie.

6. Termenul *intentio* provine de la Avicenna, *Liber de Philosophia prima* L.I. e.2 (Veneţia, 1508, fol. 5 v-7 r, Louvain, 1961). Pentru

NOTE

107

Înţelegerea problemei intenţionalităţii atât în Evul Mediu, cât şi în modernitate este foarte utilă antologia, editată de Ion Tănăsescu, *Conceptul de intenţionalitate la Brentano. Origini şi interpretări,* Paideia, Bucureşti, 2002. *in Summa Logicae* I, 12, Ockham defineşte ce înţelege prin *intentio: Est autem primo sciendum quod intentio animae vocatur quiddam în anima, natum significare alind,* pentru ca mai departe, în acelaşi capitol, să adauge*: ...intentio est*

quiddam în anima, quod est signum naturaliter significans aliquid pro quopotest esse pars propositionis mentalis. În aceste definiţii, important este faptul că intenţiile sunt ceva în suflet, care semnifică în mod natural. Pe de altă parte, ele sunt părţi ale unor propoziţii mentale, adică sunt termeni mentali, cărora li se aplică termenul de supoziţie. În această definire a intenţiilor este evident acel mod de a rezolva problemele de logică pe care Lambert Marie de Rijk l-a numit „abordarea contextuală". Pentru mai multe detalii, a se vedea articolul acestuia „The origin of the theory of the properties of terms", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy Prom the Rediscovery of Aristotle to the Dezintegration of Scholasticism 1100 – 1600,* Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (ed.), Cambridge University Press, 1982, pp. 16 l-173.

7. E vorba, bineînţeles, de primul capitol din lucrarea lui Aristotel, *Categorii,* 1, la 6 – 7.

8. Vezi *supra,* nota 5.

9. Distincţia între echivocitate întâmplătoare *(aequivocum a casu)* şi echivocitate intenţionată *(aequivocum a consilia)* provine de la Boethius*, în categorías Aristotelis,* I, col. 166B (PL 64).

10. „Numele" includeau în gramatica medievală atât substantivul, cât şi adjectivul, iar uneori şi pronumele. Distincţia între nume şi verb provine de la începutul lucrării *Despre interpretare* a lui Aristotel.

11. Aristotel, *Categorii,* 1, la 6 – 7.

12. Ockham discută *in Summa Logicae* I, 45, ce înseamnă *perse* şi *per accidens.* Distincţia este preluată de la Aristotel, *Analitica secundă,* I, 4, 73 a24-b24: *Est autem intelligendum primo quod Philosophus în diversis locis aequivoce utitur istis vocabulis „per se „et „per accidens". Quantum autem adpraesens suficit: Aristoteles în locis allegatis non accipit „per se „et „per accidens" ita generaliter sicut în I Posteriorum. Sed illam propositionem dicit esse „per se „quae vera est, et simul cum hoc praedicatum nihil connotat quin aliquid tale consimili*

modo significândi connotetur per subiectum, ita

quod evidentem contradictionem includit illam propositionem esse falsam simul cum veritatepropositionis enunţiantis esse de subiecto. O propoziţie este *per se* atunci când este adevărată şi când predicatul nu conotează nimic ce nu este conotat şi de subiect. *Per se primo modo* trimite la o altă distincţie din *Summa Logicae* III-2, c. 7, unde Ockham vorbeşte despre predicaţie „în primul mod" şi „în al doilea mod". Este predicaţie „în primul mod" atunci când un atribut este predicat despre subiect fiindcă face parte din definiţia acestuia, adică se raportează la acesta ca ceva mai general la ceva mai puţin general. Relaţia ar fi cea dintre gen şi specie sau dintre specie şi individ.

13. Am optat pentru lăsarea acestor cuvinte în latină întrucât prin traducerea lor în română intenţia autorului medieval nu ar mai fi fost clară.

14. *Cf. Summa Logicae* III-4, 2 – 4, unde discută diferitele moduri de echivocitate.

15. Distincţia între cele două tipuri de termeni trimite din nou la Avicenna, *Liber de Philosophia prima* L. I, e.2 (Veneţia, 1508, fol. 5 v-7 r., Louvain, 1961). Pentru definiţia acestor termeni şi importanţa lor, a se vedea studiul de la sfârşitul volumului.

16. *Cf.* Porfir, *Isagoga,* trad. G. Chindea, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002, 1, 5, p. 13 – în continuare, trimiterile la pagină se vor face la această ediţie.

17. Problema universaliilor nu vizează doar termenii intenţiei secunde, ci se referă în aceeaşi măsură şi la termenii intenţiei prime. Ockham va discuta mai întâi universalul din perspectivă generală (capitolele 14 şi 15), apoi universalul aşa cum e înţeles la Duns Scotus şi discipolii săi, respingând concepţiile acestora (capitolele 16 – 17), ca abia începând cu capitolul 18 să treacă la definirea celor cinci universalii ale lui Porfir. Alte texte în care Ockham discută problema universalului sunt *ISent., d. 2,* q. 4 – 8, şi Prologul la *Expositio super Librum*

Porphyrii de Praedicabilibus. Foarte bune introduceri pentru înţelegerea poziţiei lui Ockham oferă articolul „Nominalisme" al lui Paul Vignaux din *Dictionnaire de Théologie Catholique,* volumul 11, Paris, 1943, col. 717 – 784, şi articolul lui M. McCord Adams, „Universals in the early fourteenth century", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegrationofăcholasticism 1100-1600,* Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (ed.), Cambridge University Press, 1982, pp. 4 ll-439.

NOTE

109

18. *Per institutionem* înseamnă acelaşi lucru ca *impositio.* Vezi *supra,* nota 5.

19. *Cf.* Avicenna, *Liber de Philosophia prima* V, 1; ed. S. Van Riet, Loewen/Leiden, 1980, p. 237.

20. Argumentele de care se foloseşte Ockham pot fi întâlnite şi la alţi autori: Henry of Harclay şi Richard of Campsall. Pentru mai multe detalii, a se vedea articolul lui M. McCord Adams, „Universals in the early fourteenth century", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy From the Rediscovery of Aristotle to the Dezintegration of Scholasticism 1100-1600,* Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (ed.), Cambridge University Press, 1982, pp. 4 ll-439.

21. În *ISent., d. 2, q.* 4, teza lui Walter Burley era că fiecare universal univoc este un anumit lucru ce există în afara sufletului, în mod real în fiecare singular şi aparţinând esenţei fiecărui singular, distinct în mod real de orice singular, dar şi de orice alt universal. Argumentele pe care le aduce în capitolul 15 sunt formulate deci împotriva lui Walter Burley. Pentru mai multe amănunte asupra argumentării, vezi studiul de la sfârşitul volumului.

22. Avem de-a face aici cu un argument bazat pe *potenţia Dei absoluta.* Ruedi Imbach reconstruieşte argumentul lui Ockham pornind de la *Quodl.* VI, 6 *(Opera Theologica,* IX, p. 605): *Omnis res absoluta distincta loco et subiecto ab alia re absoluta potest per divinam*

potenţiam existere alia re absoluta destructa (R. Imbach, *Texte zur Theorie der Erkenninis und der Wissenschaft,* ed. bilingvă, trad. Ruedi Imbach, Reclam, Stuttgart, 1996, p. 224, nota 47). Aceasta înseamnă că între lucrurile absolute nu există o ordine care le leagă unele de altele. Independenţa singularelor este cerută pentru a nu împiedica puterea lui Dumnezeu.

23. *Metafizica,* Z, 13, 1038 b 8 – 9.

24. *Ibidem,* I, 2 1053 b 17-19.

25. Termenul latin folosit este *supponat,* termen care aparţine vocabularului tehnic al logicii medievale. În acest caz, el a fost tradus prin sintagma „a sta pentru", căci un semn stă într-o propoziţie pentru ceva (fie un lucru din suflet, fie din afara sufletului). La Ockham, *cf. Summa Logicae* \, 33, relaţia de supoziţie este acelaşi lucru cu cea de semnificaţie. Opţiunea noastră este constrânsă de preferinţa termenului *supoziţie* pentru *suppositio* (pentru clarificări, *cf.* şi Nota introductivă). Pentru o scurtă prezentare a problemei supoziţiei, a se vedea studiul de la sfârşitul volumului.

26. Spunem „la *Metafizicei* deoarece Averroes a scris un *Comentariu la Metafizica lui Aristotel,* la care se referă Ockham, şi nu o *Metafizică,* însă uzanţa trimiterii la *Comentariu* a eliminat din text numele lui complet.

27. Averroes, *Aristotelis... Metaphysicorum Libri XIII cum Averrois Comentariis,* ed. Juntas, vol. VIII, Veneţia, 1552, L. VII, t. 44, fol. 92 vb.

28. *Ibidem,* t. 45, fol. 93 ra.

29. *Ibidem,* t. 47, fol. 93 va.

30. *Ibidem,* L. VIII, t. 2, fol. 99 ra.

31. *Ibidem,* L.X. t. 6, fol. 120 rb.

32. Afirmaţia trimite la discuţia din *Summa Logicae* I, 12, unde se spune: *Partes talium propositionum mentalium vocantur con-ceptus, intentiones, similitudines et intellectus. Sed quid est illud în anima quod est tale signum? Dicendum quod circa istum am-culum diversae sunt opinions. Aliqui dicunt quod non est nisi quoddam*

fictum per animam. Alii, quod est quaedam qualitas subiective existens în anima, distincta ab actu intelligendi. Alii dicunt quod est actus intelligendi. Întrebarea se referă la argumentul ontologic al conceptului. Ockham susţine într-o primă fază (în *I Sent.,* d. 35, q. 5 cu privire la statutul ontologic al ideilor în mintea divină) prima concepţie după care conceptul ar avea o fiinţă obiectivă *(esse obiectivum),* ar fi un fel de ficţiune a intelectului. Conceptele nu sunt fiinţe pur şi simplu, ci au o fiinţare legată de intelectul care le creează, deci au o *esse intentionale*. Înţelegerea conceptului ca *esse obiectivum* are o întreagă tradiţie, în cadrul căreia numele cele mai importante sunt Henri de Gând (la care avem şi prima atestare a termenului *obiective),* Petrus Aureolus, Durând de Saint-Porcain, iar în modernitate o întâlnim la Franz Brentano. Ockham renunţă la această concepţie datorită criticii lui Walter Chatton, conform căruia aceste *ficta* nu sunt necesare. Poziţia lui Chatton este apărată de Ockham însuşi *in Summa Logicae* I, 12. El foloseşte principiul economiei: *Etpro istis est ratio ista quia „frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora".* Pentru mai multe amănunte legate de teoria *fictum-u*I*ui* şi importanţa ei în gândirea fenomenologică modernă, a se vedea studiul lui Klaus Hedwig, „Despre receptarea modernă a intenţionalităţii. Aristotel, Ockham, Brentano", în Ion Tănăsescu, *Conceptul de intenţionalitate la Brentano. Origini şi interpretări,* Paideia, Bucureşti, 2002, pp. 143-182.

NOTE

111

33. Avicenna, *Liber de Philosophiaprima* V, 1; ed. S. Van Riet, Loewen/ Leiden, 1980, p. 227.

34. În acest pasaj, Ockham critică realismul propoziţional (*propositio in re)* al lui Walter Burley. Pentru mai multe amănunte, a se vedea Alain de Libera, *Cearta universaliilor,* Timişoara, Amarcord, 1998, pp. 404 – 406.

35. În acest capitol, Ockham discută poziţia lui Duns Scotus. Critica poziţiei scotiste nu va viza problema

unităţii universalului, ca în cazul criticii lui Burley, ci modul în care trebuie înţeleasă relaţia universal-particular. Redăm în cele ce urmează rezumatul tezei lui Duns Scotus, aşa cum poate fi găsit în articolul lui M. McCord Adams, „Universals in the early fourteenth century", în Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (ed.), *op. cit.* p. 414:

(T1) natura este comună prin sine şi este comună şi în realitate;

(T2) principiul individuaţiei sau diferenţa contractantă (*differenţia contrahens)* este numeric una şi particulară prin sine şi nu poate fi comună unor particulari distincţi din punct de vedere numeric;

(T3) atât natura, cât şi diferenţa contractantă există în realitate în calitate de constituenţi ai unui particular şi ele pot exista în realitate doar astfel;

(T4) ca un rezultat al combinării cu diferenţa contractantă, natura este, denominativ, numeric una şi este numeric mai mulţi în particulari numeric distincţi; şi

(T5) natura este complet universală doar în măsura în care există în intelect…

(T6) Natura şi diferenţa contractantă sunt distincte din punct de vedere formal sau, din punct de vedere formal, nu sunt aceleaşi" (tr. n.). Distincţia formală nu trebuie să fie înţeleasă ca o distincţie reală, dar nici ca una ce ţine doar de raţiune (distincţia există înaintea oricărui act de înţelegere). Pentru mai multe amănunte, a se vedea şi Alain de Libera, *op. cit.,* pp. 331 – 353.

36. *Metafizica,* I, 9, 1018 a 12-15.

37. Întâlnim din nou principiul omnipotenţei divine. Limitele omnipotenţei divine sunt limitele logicii, adică principiul noncontradicţiei. Pentru distincţia dintre *potenţia Dei ordinată* şi *potenţia Dei absoluta* şi rolul ei în argumentare, a se vedea studiul de la sfârşitul volumului.

38. Sintagma *eiusdem rationis* trimite la relaţia ce există între indivizii care aparţin aceleiaşi specii.

39. Termenul *consequentia* aparţine vocabularului tehnic al logicii. Teoria consecinţelor este o parte

importantă a logicii. O consecinţă este o propoziţie ipotetică, formată din cel puţin două propoziţii

112

NOTE

NOTE

113

categorice legate între ele prin termenii „dacă… atunci”, adică printr-o implicaţie. Ea apare în secolul al XIII-lea pornind de la *Topicele* lui Aristotel (problema entimemelor) şi tratatul lui Boethius despre silogismul ipotetic. În secolul al XIV-lea, această teorie o înlocuieşte aproape în întregime pe cea a silogismului. Această mutaţie are urmări foarte importante pentru istoria logicii: se trece de la o logică a termenilor la una a propoziţiilor. Totodată, ea permite o mai mare formalizare şi este dovada unui interes crescând pentru problema valorii de adevăr a propoziţiilor. Ockham discută această teorie în partea a treia a *Summei Logicae.* Pentru concepţia lui Ockham despre *consequentia,* a se vedea P. Boehner O.F.M., *Medieval Logic An Outline of Its Development from 1250 toc. 1400,* Manchester University Press, 1952, pp. 52 – 70.

40. Termenii *categoremata* şi *sincategoremata* provin din lucrarea de gramatică a lui Priscianus, fiind la început termeni care trimiteau la o distincţie gramaticală şi nu la una logică. În Evul Mediu, ei erau discutaţi în legătură cu problema supoziţiei. Pentru Ockham, sincategorematele sunt definite, prin opoziţie cu categorematele, ca fiind acei termeni care nu au semnificaţie finită şi certă şi care nici nu semnifică vreun lucru deosebit de alte lucruri, pe când categorematele au semnificaţie certă şi finită: *Termini catego-rematicifinitam et cartam habentsignificationem… Terminiautem syncategorematici, cuiusmodi sunt tales omnis, ‘nullus, aliquis, totuşi, praeter, tantum, inquantum et huiusmodi, non habent finitam significationem et certam, nec significant aliquas res dis-tinctas a rebus significatisper categoremata… (SL,* I, 4). Expresia *certam et finitam* provine de la Boethius, după care orice nume

semnifică ceva definit şi determinat. Sincategorematele sunt acei termeni care exercită asupra termenilor categorematici anumite funcţii, cum ar fi cele de distribuire, excludere, reduplicaţie etc. în rândul termenilor sincategorematici intră unele adverbe, prepoziţii, conjuncţii.

41. Duns Scotus, *Ordinatio,* I, d 2, p 2, qq. 1 – 4, n. 398 (ed. Vaticana, II, 354 s).

42. *Metafizica,* I, 1, 1052 b 31-32.

43. *Cf. Summa Logicae,* II, 2.

44. *Cf.* Averroes*, în Aristotelis Metaphysicam,* L. VII, t. 45, fol. 93 ra.

45. Aceasta este cea de-a doua poziţie ce putea fi susţinută cu privire la statutul ontologic al conceptelor. A se vedea *supra,* nota 32.

De-a lungul timpului, Ockham susţine toate cele trei concepţii: în / *Sent.* – conceptul ca *fictum,* în Prologul la *Expositio în librum Perihermeneias Aristotelis* – conceptul ca o calitate a minţii, *in Summa Logicae,* I, 12 – conceptul ca o calitate a minţii, însă aceeaşi cu actul de intelecţie.

46. Predicamentele sunt cele zece categorii ale lui Aristotel.

47. Termenul este sinonim cu cel de concept.

48. A fi mai mult decât orice categorie este echivalent cu a considera conceptul unul dintre transcendentalii. Transcendentaliile (fiinţă, adevăr, bine, unul etc.) sunt acei termeni ce depăşesc, prin generalitate, categoriile.

49 – Adică în măsura în care acestea sunt concepte sau calităţi în suflet.

50. Pentru tipurile de supoziţii posibile, vezi tabelul de la finalul studiului.

51. Predicaţia *în quid se* referă la afirmarea unui predicat despre un subiect, fără să trimită la nimic extrinsec acestuia sau să semnifice o parte determinată a esenţei sale. Nici diferenţa specifică, nici accidentul nu sunt predicabile *în quid,* deoarece ele trimit la (conotează) ceva extrinsec subiectului. Acestea vor fi predicate *în*

quale. Cele două tipuri de predicaţie sunt legate de două întrebări diferite: prin predicaţia *în quid* se încearcă să se răspundă la întrebarea „ce este un lucru?”, iar prin predicaţia *în quale,* la întrebarea „cum este acel lucru?”. Predicaţia *în quale* nu trebuie confundată cu cea *în quale quid,* ultima referindu-se la ceea ce este afirmat despre un subiect, fără să trimită la ceva ce îi este acestuia extrinsec, însă va trimite la (va conota) o parte esenţială a acestuia. *Cf.* Leon Baudry, *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham. Études et notions fondamentales,* Paris, 1958, p. 125

52. Problema termenilor conotativi şi a celor absoluţi este discutată de Ockham *in Summa Logicae* I, 10, unde el defineşte termenul conotativ astfel's *Nomen autem connotativum est illud quod sig-nificat aliquid primario et aliquid secundario. Et tale nomen proprie habet definitionem experimentem quid nominis, etfrequenter oportetponere unum illius definitionis în recto et alind în obliquo.* Termenii conotativi sunt acei termeni care semnifică un anumit lucru direct şi un alt lucru indirect, adică în cazurile oblice (cazurile altele decât nominativul). Ei au o definiţie nominală, care este definiţia unui nume *(quid nominis).* Trebuie spus că definiţiile nominale se opun celor reale: ultimele se presupune că relevă

53.54.

55.

114 NOTE

structura metafizică a lucrului, ele fiind despre *quid rei,* spre deosebire de primele care sunt despre *quid nominis* şi arată în ce condiţii poate fi aplicat un nume. *Cf. Summa Logicae* I, 20.

Şi „fiinţa”, şi „unul” sunt transcendentalii, adică dincolo de categorii. Semnificaţia celor două concepte este discutată *in Summa Logicae* I, 38 şi 39.

Conversiunea este o operaţie logică prin care, într-o propoziţie, subiectul devine predicat, iar predicatul devine subiect. *in Summa Logicae* II, 21, Ockham spune: *Conversie est quando fit depraedi-cato subiectum et e*

converse. Est simplex quando permanent cădem qualitas et quantitas utriusque propositionis. (...) Conversie per accidens dicitur quando non manet cădem quantitas antecedentis et consequentis. (...) Conversie per contrapositionem est quando termini finiţi mutantur în terminos infinitos. Cf. Leon Baudry, *op. cit.,* p. 65.

Am tradus acest termen prin „supozit", chiar dacă aici este vorba despre sensul teologic al „supoziţiei", şi deci nu de cel logic. În / *Sent.,* d.23, q. l, Ockham clarifică acest sens: *Suppositum est ens completum non constituens aliquod unum ens, non aptum alteri inherere, nec ab aliquo sustentatum. Cf.* Leon Baudry, *op. cit.,* p. 262.

Începând cu capitolul 20, Ockham analizează pe rând cele cinci universalii ale lui Porfir: genul, specia, propriul, diferenţa şi accidentul. Deoarece interesul special al volumului prezent este contribuţia lui Ockham la relevanţa ontologică a universalului, am decis întreruperea fragmentului tradus aici, dar reluăm încheierea discuţiei asupra universalilor din capitolul 25, unde filosoful îşi recapitulează opiniile.

Cf. Ockham, *Expositio în librum Porphyrii depraedicabilibus.* Pasajul reprezintă începutul lucrării lui Porfir, *Isagoga (cf.* Porfir, *Isagoga,* trad. G. Chindea, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002). Ea a servit în Evul Mediu ca introducere la *Categoriile* lui Aristotel. Tocmai fiindcă putea să servească acestui scop, ea's-a bucurat în cadrul învăţământului medieval de o atenţie deosebită. *Cearta universaliilorişx* află punctul de plecare în cel de-al doilea Comentariu al lui Boethius la *Isagoga* (Boethius, *Commenta imPorphyrium a se translatum,* Ed. Migne, *Patrologia e Latinae*, vol. LXTV, col. 7 l-158.) *Cf.* Ebbensen, Sten, „Ancient scholastic logic as the source of

56.
57.
58.59.
NOTE
115

medieval scholastic logic", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy From the Rediscovery of Aristotle to the Dezintegration of Scholasticism 1100-1600,* Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (ed.), Cambridge University Press, 1982, pp. 10 l-127. Traducerea latină a lucrării *Isagoga* folosită de Ockham îi aparţine lui Boethius. Ernest Moody, editorul textului *Expositio în librum Porphyrii de Praedicabilibus,* atrage însă atenţia asupra necon-cordanţelor dintre textul folosit în comentariu de Ockham şi textul standard al traducerii lui Boethius (din *Corpus scriptorum ecclesias-ticorum latinorum,* Ed. S. Brandt, Viena, 1906, volumul 48).

60. Formula „Grisasorii" din textul latin a fost stabilită de editor în urma consultării manuscriselor; evident, este vorba despre personajul Chrisaorios, căruia i se adresează Porfir.

61. *Curriculum* medieval pentru logică cuprindea ca lucrări de bază *Isagoga* lui Porfir, *Categoriile, Despre interpretare, Analitica primă, Topicele,* toate ale lui Aristotel, apoi *Topicele* lui Cicero şi se încheia cu *Respingerile sofiste,* de asemenea o lucrare ce îi aparţine lui Aristotel. *Cf.* Sten Ebbesen, *ibidem,* p. 105.

62. Ockham discută aici o problemă foarte importantă pentru epistemologia medievală: cea a subiectului unei ştiinţe. Pentru mai multe amănunte, a se vedea studiul de la sfârşitul volumului.

63. Distincţia între predicabile (cele cinci universalii) şi predicamente (cele zece categorii) îşi are originea în lucrările lui Aristotel. În *Topica,* Aristotel oferă o listă a celor cinci predicabile: definiţia, propriul, genul, diferenţa şi accidentul. Predicabilele fac, de asemenea, obiectul lucrării lui Porfir, *Isagoga*. În această lucrare însă, predicabilele sunt: genul, specia, diferenţa, propriul şi accidentul. Pentru mai multe amănunte, vezi: D.P. Henry, „Predicables and Categories", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy From the Rediscovery of Aristotle to the Dezintegration of Scholasticism 1100-1600,* Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg

(ed.), Cambridge University Press, 1982, pp. 128-142.

64. Universalul este subiectul ştiinţei datorită unei întâietăţi în ordinea predicaţiei, căci el se predică despre toate cele cinci predicabile (gen, specie, diferenţă, propriu, accident). Această întâietate trebuie înţeleasă şi ca un argument pentru faptul că ştiinţa nu este pur şi simplu o colecţie de cunoştinţe, ci o colecţie de cunoştinţe între care există o anumită ordine.

NOTE

65 – Silogismele demonstrative sunt acele silogisme în care din premise necesare şi evidente se poate infera cunoaşterea concluziei. Aceasta va fi la rândul ei o propoziţie evidentă. Silogismul demonstrativ este important pentru definirea ştiinţei. Silogismul dialectic este format din premise probabile *(ex probabilii).* Acest silogism nu produce evidenţa, însă creează o convingere fermă, în afară de orice dubiu. Ockham discută aceste tipuri de silogisme*in Summa Logicae,* III. *Cf.* Leon Baudry, *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham. Études et notions fondamentales,* Paris, 1958, p. 263.

66. *Cf.* Porfir, *Isagoga,* I, 10-15, pp. 13-15 (trimiterile la pagină se fac la ediţia românească).

67. Pentru Ockham, singularul nu are nevoie de nicio întemeiere, iar cel care devine problematic este universalul. Această poziţie se opune poziţiei realiste, care încearcă o întemeiere a individualului apelând la un principiu al individuării. O astfel de poziţie realistă este cea a lui Duns Scotus. Pentru critica ei, a se vedea *Summa Logicae,* I, 16-17.

68. Compară modul de argumentare de aici cu cel din *Summa Logicae* I, 15.

69 – Pentru sensul lui *per institutionem,* vezi *supra, Summa Logicae,* I, 13, nota 5, iar pentru distincţia între cele două tipuri de universal – *supra, Summa Logicae* I, 14.

70. Ockham se referă la Averroes.

71. Pentru doctrina unităţii intelectului şi problemele legate de ea, vezi * * *, *Despre unitatea intelectului,*

Antologie de filosofie medievală, traducere şi studiu de Alexander Baumgarten, Ed. IRI, Bucureşti, 2000.

72. Averroes, *Metafizica* VII, Ed. Iunt. VIII, nu apare acest citat în comentariul 29, ci în comentariul 53, fol. 95 rb 21-44.

73 – Averroes, *op. cit.* VII, 44, Ed. Iunt. VIII, 92 vb. 60 – 69

74. Aristotel, *Metafizica* VII, 13, 1038 b 7 – 8.

75. Aristotel, *op. cit.* VII, 13, 1038 b 8 – 9.

76. Aristotel, *op. cit.* X, 2, 1053 b 16-17.

77. Averroes, *op. cit.* X, comm. 6, fol. 120 rb 4 – 21.

78. Pentru problema supoziţiei şi a speciilor ei, a se vedea studiul de la sfârşitul volumului.

79 – Cuvântul *îi* din textul latin reprezintă o influenţă a francezei medievale asupra limbajului scolasticii şi corespunde articolului hotărât *ly.*

80. Averroes, *op. cit.* VII, comm. 47, fol. 93 va 15-16.

NOTE

117

81. Averroes, *op. cit.* VII, comm. 45, fol. 93 ra 62 – 64.

82. Toma din Aquíno, *Summa theologia e,* I, q.76, a 1: „Însă, dimpotrivă: potrivit filosofului, în [cartea] VIII a *Metafizicii* [1043 a 2-191, diferenţa este supusă la forma lucrului”. Problema aceasta este discutată din nou *in Summa Logicae* I, 23.

83 – *in Summa Logicae* I, 24, Ockham oferă exemple de propoziţii pentru cele două cazuri: propoziţii contingente, în care un accident este predicat, sunt: „orice foc este cald”, „omul râde”, iar propoziţii necesare: „orice om este capabil să înveţe”, „orice om este capabil să râdă”. O propoziţie contingenţă este o propoziţie care nu este nici imposibilă, nici necesară. „Omul râde” este o propoziţie contingenţă, ea nu este o propoziţie despre ceva posibil; faptul că omul râde este o actualizare a unei posibilităţi a omului. O propoziţie în care predicatul este un propriu este o propoziţie necesară atunci când, conform textului din *Summa Logicae,* ea nu poate fi falsa în acelaşi timp cu

o propoziţie care afirmă existenţa subiectului. Propoziţia „orice om este capabil să râdă” este necesară numai dacă propoziţia „există oameni” este adevărată. „Omul este capabil să râdă” este o propoziţie necesară, însă nu este o propoziţie despre ceva necesar, căci propriul „capabil să râdă” exprimă o posibilitate a omului.

Teoria universaliilor şi fundamentarea ştiinţei. Ockham contra scepticilor

Este limbajul o ficţiune? Există o incongruenţă între modul în care funcţionează limba şi modul nostru de a gândi? Ne putem încrede în cuvinte sau concepte? Corespund lucruri tuturor termenilor de la nivelul limbajului convenţional? Unele dintre aceste întrebări au conturat răspunsul pe care William Ockham l-a dat în secolul al XIV-lea problemei universaliilor.

A discuta despre problema universaliilor la Ockham înseamnă să alcătuim un tablou în care să-şi găsească loc atât logica, cât şi gnoseologia şi epistemologia sa. În cele ce urmează vom urmări transformarea universalului în cele trei perspective de înţelegere a sa. Dar, pentru a înţelege această transformare, a cărei miză maximă ni se pare a fi asigurarea posibilităţii gnoseologiei şi epistemologiei, trebuie să vedem care a fost contextul de idei care a determinat răspunsul lui Ockham.

Studiile contemporane de epistemologie pun în discuţie relaţia ştiinţei cu realitatea empirică şi socială. Privită timp de secole ca activitatea umană cea mai reprezentativă, întrucât părea să fie cea mai lipsită de impurităţi atât din partea sentimentelor, cât şi a societăţii, ştiinţa suferă începând cu secolul XX atacurile sociologilor, filosofilor, antropologilor. Aceste atacuri vizează tocmai relaţiile, până atunci considerate neproblematice, pe care ea le întreţinea cu cele două tipuri de realităţi. Astfel, s-a ajuns să se afirme că ştiinţa ar fi acel tip de ficţiune care foloseşte puterea ficţiunii, a experimentului ideal, tocmai împotriva arbitrarului ficţiunii. Cel puţin aceasta este definiţia ştiinţei pe care Isabelle Stengers o găseşte la începutul modernităţii, cercetând modul în care Galileo

Galilei argumentează în lucrarea *Discursul despre două noi ştiinţe* în favoarea descoperirilor sale din fizică. Principalul duşman al noii

fizici nu este, în interpretarea autoarei, fizica veche, aristotelică, ci scepticismul cu privire la orice cunoştinţe abstracte. Argumentul lui Galilei „trebuia, înainte de orice, să se impună împotriva ideii că toate cunoştinţele generale – abstractear fi, în esenţă, nişte ficţiuni, ceea ce ar însemna că nu stă în puterea raţiunii umane să desluşească raţiunea lucrurilor, că aceasta din urmă ar ţine de ordinea cauzalităţilor aristotelice sau de matematici” 1.

Acest scepticism generalizat, care submina orice construcţie cu pretenţie de universalitate şi necesitate, deci posibilitatea oricărui tip de cunoaştere ştiinţifică, îşi avea originea într-un eveniment care a avut loc la sfârşitul secolului al XIII-lea. Este vorba de celebra condamnare din 1277 de către Étienne Templier, episcopul franciscan de Paris, a unor teze ale fizicii aristotelice şi ale teologiei creştine2. Prin această condamnare, un nou tip de argument îşi face loc în filosofia medievală, argumentul omnipotenţei divine. Doctrina omnipotenţei divine nu este nici descoperirea episcopului Templier şi nici a comisiei franciscane pe care o conducea. Ea pare să îşi aibă sursele în patristică, în disputele dintre teologii creştini şi cei păgâni privind natura divinităţii3. După teoretizările lui Augustin şi Origene, o întâlnim într-o formă extremă în secolul al XI-le-a la Petrus Damianus. Acest teolog susţinea, împotriva unei anumite mode de a argumenta în probleme teologice prin apel la logică, o „omnipotenţă divină fără limite”, ceea ce-l face pe Anselm de Canterbury să-i răspundă, arătând că voinţa divină „este cel puţin limitată de principiul noncontradicţiei” 4.

Modul în care textul condamnării din 1277 a adus în prim-plan această veche doctrină teologică apare cel mai clar în articolul 147 i

1. Isabelle Stengers, *Inventarea ştiinţelor moderne,* Polirom, Iaşi, 2001, trad. C. Constantinescu, p. 81.

2. Întreg textul condamnării poate fi găsit în antologia *Despre eternitatea lumii. Fragmente şi tratate,* trad. A. Baumgarten, IRI, Bucureşti, 1999, pp. 198 – 229.

3. *Cf.* Amos Funkenstein, *Teologie şi imaginaţie ştiinţifică. Din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea,* trad. Walter Fotescu, Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 113-114.

4. *Ibidem,* p. 115.

„Că imposibilul în sine nu se poate ivi de la Dumnezeu sau de la un alt agent.

— Eroare, dacă acest lucru se înţelege cu privire la imposibilul natural" 1. Este clară în acest articol distincţia dintre cele două tipuri de *potenţia,* cea rânduită şi cea absolută *(potenţia Dei ordinată* şi *potenţia Dei absoluta).* Imposibilul natural ţine de *potenţia Dei ordinată,* de rânduiala naturii, a universului, pe care Dumnezeu poate să o schimbe dacă vrea; limitele omnipotenţei divine, ale lui *potenţia Dei absoluta,* sunt legile logice, principiul noncontradicţiei! „Dumnezeu poate tot ceea ce nu implică vreo contradicţie".

În spaţiul creat de doctrina omnipotenţei divine se cerea raţiunii un nou mod de argumentare, unul din perspectiva căruia „ceea ce nouă ni se pare normal nu ar fi aşa, iar ceea ce ni se pare de neconceput sau miraculos ar constitui norma" 2. În această situaţie există două posibilităţi de salva ştiinţa, una prin care ea este *fundamentată,* căci singura modalitate de cunoaştere ce nu ar contraveni omnipotenţei divine ar fi una care's-ar baza pe logică şi pe o cauzalitate strictă, şi una prin care ştiinţa este doar *fundată.* Distincţia între fundamentare şi fundare este preluată de Isabelle Stengers de la Gilles Deleuze: „Fundarea priveşte solul şi arată cum se stabileşte ceva pe acest sol, cum îl ocupă, cum îl ia în posesie; fundamentarea vine mai degrabă din cer, merge dinspre vârf înspre fundaţie, măsoară solul şi pe posesor, şi pe unul

şi pe altul după titlul de proprietate” 3. Demersul de *fundare,* mai slab, îl găsim la începutul modernităţii, când omul de ştiinţă îşi impune descoperirile apelând la puterea experimentului ideal. Ştiinţa, aşa cum o înţeleg modernii, este un tip de ficţiune, căci ea nu se reduce la logică şi la cauzalitate. În acest sens trebuie înţeleasă şi critica pe care o face Karl Popper definiţiei logiciste a ştiinţei, definiţie pe care au susţinut-o reprezentanţii cercului de la Viena: „niciun – fapt» ce intervine

1. *Cf. Despre eternitatea lumii,* p. 220: *Quod impossibile simpliciter non potest fieri a De-o, vei ab agente alio.*

— *Error, şi de impossibili secundum naturam intelligatur.*

2. Isabelle Stengers, *op. cit.,* p. 81.

3. Gilles Deleuze, *Difference et repetition,* PUF, Paris, 1972, p. 108, *apud* Isabelle Stengers, *op. cit.,* p. 72.

Într-un raţionament ştiinţific nu poate fi «constatat» neutru şi niciun raţionament ştiinţific nu se reduce la o operaţie logic admisibilă asupra – faptelor –, ci toate comportă un segment de «elaborare în abstract»”1. Ştiinţa nu este însă nicio ficţiune obişnuită, ci enunţurile ei pretind să fie crezute în numele unor practici teoretico-experimentale, dar care nu mai au nicio semnificaţie *în afara laboratorului.*

Primul demers, cel de fundamentare, care este unul de tip tare, îl găsim la reprezentanţii nominalismului; el este evident în cazul concepţiei lui William Ockham despre ştiinţă. În cadrul acestui demers, logica joacă un rol important în organizarea ştiinţei. Ştiinţa este o construcţie ordonată, care este formulată într-un sistem de propoziţii. La Ockham, spre deosebire de predecesorii săi, care tratau problema ştiinţei în termenii gnoseologiei (facultate de cunoaştere, *habitus,* obiect), avem de-a face cu o propoziţionalizare a ştiinţei, ştiinţa nu mai tratează despre obiecte, ci este despre propoziţii. Ea poate fi atunci supusă

unei analize logico-semantice, în care conceptele de supoziţie, subiect, predicat, termenii conotativi devin centrale. Analiza este făcută în scopul de a elimina acele enunţuri ce par a fi ştiinţifice, dar care, de fapt, nu sunt decât consecinţele fascinaţiei exercitate asupra noastră de acel tip de ficţiune care e limbajul.

În interpretarea pe care o propunem, Ockham apare ca un gânditor preocupat de posibilitatea cunoaşterii, de întemeierea şi graniţele ştiinţei. împotriva lui Alain de Libera2, vom spune că partea constructivă a filosofiei ockhamiste – care constă, în interpretarea noastră, într-o încercare de fundamentare a epistemologiei – este mai importantă decât cea distructivă. Faptul acesta ne apare foarte clar atunci când nu pornim de la realizările pe care Ockham le are în logică, de altfel numeroase şi foarte importante, ci de la cele din epistemologie şi gnoseologie. Această înţelegere a demersului lui Ockham se loveşte de la început de anumite prejudecăţi. Timp de decenii, cercetătorii filosofiei medievale au văzut în Ockham un sceptic, un distrugător al metafizicii şi ontologiei medievale. Prima parte a studiului nostru va fi consacrată prezentării critice a

1. *Cf.* Isabelle Stengers, *op. cit.,* p. 82.

2. *Cf.* Alain de Libera, *Lapbilosophie medievale,* Presses Universitaires de France, 1995, p. 430.

acestor interpretări. Următoarele două părţi ale studiului vor conţine argumentarea poziţiei noastre, argumentare ce va urma două direcţii: vom arăta 1) că interpretările care pleacă de la preeminenţa logicului în înţelegerea gândirii lui Ockham nu se susţin, opera acestuia nu-şi are nucleul în această ştiinţă, iar logica este ea însăşi un instrument pentru organizarea ştiinţei şi justificarea acesteia şi 2) că problema universalului este una care provine din şi se explică prin încercarea lui Ockham de a *fundamenta* posibilitatea cunoaşterii ştiinţifice, că dincolo de problematica logică aflăm griji mai

profunde cu privire la relaţia ştiinţei cu realitatea, cu privire la natura şi limitele limbajului uman.

1. Ockham şi cercetătorii săi

Étienne Gilson a fost unul dintre cei mai influenţi autori care au văzut în acest gânditor un reprezentant al scepticismului. Scepticismul lui Ockham are atât o latură generală, cât şi una particulară. Prin latura sa generală, scepticismul este, în opinia cercetătorului francez, atitudinea caracteristică secolului al XIV-lea faţă de opera pe care filosofii secolului al XIII-lea încercaseră să o realizeze: sinteza dintre teologia revelată şi teologia naturală. Prin latura sa particulară, scepticismul lui Ockham este o consecinţă a unei poziţii gnoseologice empiriste şi a unei ontologii care susţine contingenţa lumii. Cercetând organizarea universului ockhamian, în care nu există decât lucruri singulare, distincte, Gilson afirmă: „Într-un asemenea univers, o suspiciune metafizică planează în permanenţă asupra realităţii tuturor evenimentelor şi asupra a ceea ce par să fie legăturile lor. Îndoială pur speculativă, în sensul că nu afectează cu nimic organizarea obişnuită a vieţii, dar nu «hiperbolică», în înţelesul pe care-l dă termenului Descartes, căci nu e provizorie, iar Ockham nu intenţionează deloc să renunţe la ea” 1. Cu toate acestea, o

1. E. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârşitul secolului al XIV-lea,* trad. Ileana Stănescu, Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 603. Pentru întreaga prezentare a concepţiei lui Ockham, a se vedea mai ales pp. 589 – 605

poziţie ce susţine o astfel de ontologie nu implică neapărat la nivel epistemologic o poziţie sceptică.

În privinţa gnoseologiei lui Ockham, prezentarea lui Gilson pleacă de la o înţelegere greşită a sintagmei „cunoaştere intuitivă a singularului” la Ockham. Ea este confundată de către Gilson cu cunoaşterea sensibilă, de unde urmează concluzia că la Ockham am avea de-a face

cu un empirism radical. Între cele două tipuri de cunoaştere, cea sensibilă şi cea intelectuală intuitivă, există însă o diferenţă: prima nu poate fi decât mediat cauza unei judecăţi de existenţă, pe când cea de a doua este întotdeauna o astfel de cauză. Datorită cunoaşterii sensibile, noi fie simţim un lucru individual în sensul că îl mirosim, pipăim, gustăm, fie îl imaginăm. Ceea ce nu se poate numi propriu-zis cunoaştere. Prin cunoaşterea intuitivă intelectuală noi cunoaştem o propoziţie contingenţă prin cunoaşterea evidentă a termenilor. Sursa ultimă a adevărului este cunoaşterea intelectuală, nu cea sensibilă1.

De asemenea, interpretările care pun în centrul lor importanţa pe care o are Ockham în dezvoltarea logicii îl consideră pe acesta ca fiind filosof sceptic. Această opţiune este făcută mai ales de filosofii analitici (Russell, Mauthner), dar şi de alţi comentatori mai târzii. Ea poate fi găsită într-un fel şi în aprecierea lui Alain de Libera, după care partea distructivă a filosofiei lui Ockham este mult mai importantă uneori decât cea constructivă. Faţă de poziţia lui Gilson, pentru care eticheta de sceptic aplicată filosofiei lui Ockham nu însemna nimic bun (cercetătorul francez îl acuză pe Ockham că, prin critica sa, a grăbit decăderea filosofiei scolastice cu mult înainte ca cea modernă să se nască), filosofii veniţi dinspre logică sau teoria cunoaşterii văd cu ochi buni această etichetă. Scepticismul este atitudinea cea mai adecvată într-o epocă în care multiplicarea entităţilor fără necesitate a dus la suprapopulare în ontologie. Situaţia se explică prin faptul că aceşti cercetători ai filosofiei medievale nu sunt interesaţi atât de o înţelegere istorică a

1. Pentru diferenţa dintre cunoaşterea intuitivă şi cea sensibilă, a se vedea E. Karger, „Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition", în *The Cambridge Companion to Ockham,* Paul Vincent Spade (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 204 – 226.

doctrinelor scolastice, cât mai degrabă de o „reconstrucţie" 1 a lor, pentru a le face relevante pentru discuţiile din filosofia contemporană. Nicăieri nu apare mai bine această tendinţă decât în „Introducerea" la *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. În acest text, Norman Kretzmann propune o cercetare a filosofiei medievale, care să nu se mai desfăşoare în ceea ce el numeşte *„a philosophical ghetto"*. El speră ca prin acest volum să se pună capăt unei perioade în care, pe de o parte, cercetătorii filosofiei medievale erau nefamiliarizaţi cu filosofia contemporană, iar pe de altă parte, filosofii contemporani ignorau problemele pe care şi le puneau scolasticii, într-o asemenea prezentare, accentul nu va cădea pe istoria apariţiilor diferitelor concepţii, ci pe problemele pe care ele le scot la iveală. De la început ni se spune că această prezentare nu va discuta anumite probleme ce ţin de teologie (fiindcă ele nu au relevanţă pentru discuţiile din cadrul filosofiei analitice) 2.

Acest mod de a cerceta filosofia medievală a condus însă la neînţelegeri cu privire la anumite aspecte ale doctrinelor gânditorilor medievali. În cazul lui Ockham, o astfel de neînţelegere este evidentă atunci când se cercetează legătura dintre principiul său al economiei şi problema universaliilor. Mult timp, principiul său a fost înţeles pe urmele lui Russell sau Quine, ca fiind un principiu ontologic: a nu se multiplica entităţile mai mult decât este necesar, chiar dacă Ockham nu l-a formulat niciodată ca un principiu ontologic, ci doar ca unul metodologic (în contextul epistemologiei sale). La această neînţelegere a contribuit şi o lucrare ce apare în timpul vieţii lui Ockham sau imediat după moartea sa, *Despre principiile teologiei*. În această lucrare, concepţia lui Ockham este prezentată urmând două axe: principiul economiei şi principiul

1. Acest termen este folosit de Claude Panaceio pentru prezentarea pe care o face filosofiei lui William Ockham în lucrarea sa*les Mots, les concepts et les choses,*

ed. J. Vrin, Paris, 1991, „Introduction”, pp. 15 – 22.

2. N. Kretzmann, „Introduction” la *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy From the Rediscovery of Aristotle to the Dezintegration of Scholasticism 1100-1600,* Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 1 – 8.

omnipotenţei divine. De aceea, s-a considerat că principiul economiei ar juca un rol de prim rang în problema universaliilor. A trebuit să treacă aproape un secol de cercetare ca, în lucrarea *The Cambridge Companion to Ockhatn,* Vincent Spade să afirme că acest principiu „nu joacă niciun rol *special* (sublinierea îmi aparţine) în ontologia ockhamistă şi, mai mult, că întreaga reducţie ontologică pe care Ockham o realizează prin semantica sa îşi află limitele în teologie, în doctrina asupra Trinităţii, în doctrina încarnării sau în cea a transsubstanţierii1. Pe lângă aceste exemple pe care le dă Spade, îl putem adăuga şi pe cel al omnipotenţei divine, căci o teorie cum este cea a lui Walter Burley în problema universaliilor este respinsă de Ockham, tocmai fiindcă nu lasă loc omnipotenţei divine.

Faţă de poziţiile pe care le-am prezentat mai sus, cea de care ne vom ocupa în continuare este una mai radicală. Hans Blumenberg, interesat de naşterea modernităţii, nu vorbeşte despre nominalism ca despre un scepticism, ci chiar ca despre un iraţionalism. Conform lui, Antichitatea ar fi lăsat în urma ei problema nerezolvată a răului în lume, problemă care ar fi devenit tot mai presantă în condiţiile apariţiei creştinismului şi a gândirii neoplatonice. Gnosticii, care îşi doreau un Dumnezeu care să nu se contrazică, ar fi separat Dumnezeul creaţiei de cel al mântuirii. De pildă, Marcion ar fi suprapus imaginea lui Iahve din Vechiul Testament imaginii Demiurgului cel Rău, iar imaginea Dumnezeului iubirii din Noul Testament celei a Dumnezeului care aduce mântuirea. Dar separarea celor

doi dumnezei nu putea fi realizată decât printr-o negare a cosmosului grecesc şi prin distrugerea încrederii în lume. În aceste condiţii, teologii patristicii şi Evului Mediu ar fi încercat doar să se apere de sistemul gnostic, să redea lumii ordinea şi demnitatea de care se bucura în Antichitate2.

1. P.V. Spade (ed.), „Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes", în *The Cambridge Companion to Ockham,* ed. cit., pp. 100-117. Pentru rolul doctrinei omnipotenţei divine în problema universaliilor, a se vedea *Summa Logicae,* I, capitolul 15.

2. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuezeit,* erneurte Aufgabe, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, capitolul „Die milâgelungene Abwendung der Gnosis als Vorbehalt ihrer Wiederkehr", pp. 139 şi următoarele.

Nominalismul, cu accentul pe care îl pune pe omnipotenţa divină, cu ideea contingenţei lumii, nu ar avea decât semnificaţia unui moment de reîntoarcere la principiile gnostice, ba mai mult, el ar radicaliza acest mod de gândire prin aceea că, într-un astfel de univers, cunoaşterea nu ar mai putea fi gândită ca un mijloc de salvare (pentru care e nevoie şi de graţie), iar mântuirea nu este acordată tuturor oamenilor. Cunoaşterea însăşi ar fi imposibilă, căci Dumnezeul nominalist nu mai poate oferi o justificare pentru creaţie, singura explicaţie fiind dată în termenii formulei augustiniene *quia voluit.* Inteligibilitatea lumii ar fi distrusă şi prin alte două idei ale doctrinei nominaliste: respingerea universalului şi afirmarea poste-norităţii conceptului faţă de realitate. Plecând de la textul din *Ordinatio* d.2, q.4, care este reluat şi *in Summa Logicae* I, 15, Blumenberg vorbeşte despre legătura dintre universalii *ante rem,* ca repetare a unui model în indivizi, şi *creatio ex nibilo;* cele două nu sunt posibile în acelaşi timp: existenţa unui universal *in re* ar împiedica omnipotenţa divină să se manifeste, căci dacă Dumnezeu ar distruge acel lucru, ar distruge şi universalul, deci

întreaga specie căreia îi aparţine acel lucru, şi atunci Dumnezeu nu ar mai crea decât indivizi. Avem de-a face, în opinia autorului german, cu o „abundenţă" a creaţiei dumnezeieşti, care-şi găseşte contraponderea în principiul economiei ce ţine de raţiunea umană. Rolul acestui principiu nu este să ajute la ordonarea naturii, ci să creeze o ordine care va exista doar prin om şi pentru om. Nici măcar principiul noncontradicţiei, care limitează omnipotenţa divină, nu poate salva raţionalitatea lumii. Universul nominalist ar fi atunci unul lipsit de „constante" raţionale. Poziţia nominalistă ar fi condus la două efecte: primul – o criză în fundamentele teologiei; al doilea – dezvoltarea fizicii mecanice1. Criza din fundamentele teologiei poate fi foarte uşor înţeleasă, dacă ţinem seama de intenţia operei lui Nicolaus Cusanus. Cusanus încearcă să reunească într-o construcţie coerentă cele două motive ale teologiei, pe care nominalismul le pusese în opoziţie: cel antropocentric, propunând un Dumnezeu raţional, şi cel teocentric, care accentuează omnipotenţa divină, transcendenţa.

1. Hans Blumenberg, *op. cit.,* capitolul „Die Epochenkrisen von Antike und Mittelater", pp. 159 – 204.

suveranitatea, puterea unui Dumnezeu care nu poate fi cunoscut1. Dezvoltarea fizicii mecanice este legată de încercarea omului de a se afirma într-un univers în care este străin şi din care nu poate scăpa în transcendenţă decât cu ajutorul graţiei. Doar prin creşterea puterii asupra naturii, omul se regăseşte pe sine la începutul modernităţii.

Despre Blumenberg se poate spune că înţelegea Evul Mediu ca fiind „modernitatea dinaintea modernităţii" 2, căci cele două se aseamănă: atât gândirea medievală, cât şi cea modernă sunt preocupate de problema pe care gnosticismul o ridică, şi anume cea a pierderii încrederii în lume. Conform acestui autor, medievalii răspund printr-o doctrină a bunei creaţii, modernii – prin diferite concepţii

care pun în centrul lor afirmarea de sine a omului. În această istorie, nominalismul joacă pentru modernitate acelaşi rol negativ pe care-l-a avut gnosticismul pentru patristică şi Evul Mediu. Respingerea tezei lui Blumenberg's-a făcut pornind de la afirmarea faptului că se poate vorbi, în cadrul concepţiei nominaliste, de „constante" raţionale. Jan Beckmann3 îşi organizează contraargu-mentele în jurul a trei teme: omnipotenţa divină şi principiul noncontradicţiei, raţiunea şi principiul economiei, respectiv contingenţa lumii şi necesitatea de tip ştiinţific. În legătură cu primul punct, Beckmann argumentează spunând că structuri raţionale apar mai întâi în modul în care, de exemplu, Henri de Gând, Duns

1. Hans Blumenberg, *op. cit.,* mai ales pp. 558 – 568.

2. Expresia „die Neuzeit vor der Neuzeit" îi aparţine lui Odo Marquard, care a utilizat-o pentru a caracteriza poziţia teoretică a lui Blumenberg. Vezi Odo Marquard, *Neuzeit vor der Neuzeit? Zur Entdramatisierung der Mittelalter-Neuzeit-Zaesur,* în volumul *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen,* hrgs. von J.P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf und G. Wieland, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996, pp. 369 – 373

3. Pentru critica tezei lui Blumenberg de către Jan P. Beckmann, a se vedea articolul acestuia: „Allmacht, Freiheit und Vernunft. Zur Frage nach – rationalen Konstanten» im Denken des Späten Mittelalters", în volumul *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen,* hrgs. von J.P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf und G. Wieland, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996, pp. 275 – 293.

Scotus şi William Ockham analizează legătura dintre omnipotenţa divină şi principiul noncontradicţiei: primul recurgând la un principiu teologic, cel de-al doilea pornind de la „logica internă a conceptului de imposibilitate", iar cel de al treilea „apelând la nivelul logico-semantic al

predicaţiei”. În al doilea rând, apar constante raţionale în modul în care Ockham discută distincţia dintre cele două tipuri de puteri *(potenţia Dei ordinată şi potenţia Dei absoluta)*: la Ockham nu avem de-a face cu două puteri diferite, ci cu două aspecte diferite ale aceleiaşi puteri; această înţelegere conduce la afirmaţia că orice acţiune care ţine de *potenţia Dei absoluta* trebuie să nu intre în contradicţie cu *potenţia Dei ordinată,* Dumnezeu nu se poate contrazice în actele sale. În al treilea rând, apar constante raţionale în înţelegerea legăturii „dintre puterea şi voinţa lui Dumnezeu”. Pentru Ockham, Dumnezeu nu vrea tot ceea ce poate, ci poate tot ceea ce vrea, şi există „multe pe care Dumnezeu le poate, dar pe care nu le vrea” 1.

În ceea ce priveşte cea de-a doua temă, principiul economiei, Beckmann arată că acesta exprimă o cerinţă a raţiunii cu privire la explicaţia ştiinţifică: în cazul unei astfel de explicaţii, ipotezele pe care le elaborăm nu trebuie să fie nefundamentate sau de prisos. Aceeaşi cerinţă o aflăm şi în legătură cu universaliile: *nu avem nevoie în ştiinţă de termeni care semnifică universalii, ci de termeni care semnifică în mod universal.*

Cât priveşte cea de-a treia problemă, Beckmann argumentează în favoarea ştiinţei, plecând de la distincţia pe care Ockham o face în *Summalogicaelll,* 2, între*propositionescienecessario* (propoziţii despre lucruri necesare) şi *propositiones necessariae* (propoziţii necesare). Pentru a asigura posibilitatea ştiinţei nu avem nevoie decât de cele din urmă, iar acestea sunt posibile într-o lume contingenţă.

Aşa cum am văzut, fiecare dintre aceste interpretări are punctele ei slabe, întrucât fiecare dintre ele exagerează rolul analizei logico-semantice în filosofia lui Ockham. Ele nu ţin cont de faptul că, după un moment distructiv, apare în cazul lui Ockham şi un moment

1. *Deus potestfacere multă, quae non vuit facere.* Ockham, *Quodlibeta* VI, q. l, *apud) zn* P. Beckham, *op. cit.,* p. 283.

constructiv. Înainte însă de a discuta momentul constructiv al demersului ockhamist (în partea a treia a studiului), trebuie să arătăm de ce nu ne putem opri la momentul distructiv, ceea ce înseamnă că trebuie să arătăm rolul logicii în cadrul filosofiei ockhamiste.

2. Logica versus scientia realis

Jan Aertsen, într-o conferinţă ţinută în 19931, identifica patru mari concepţii asupra filosofiei medievale, concepţii ce au fost susţinute în secolul XX: a) cea a lui Gilson – filosofia medievală ca filosofie creştină, b) cea care reiese din lucrarea *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy,* c) cea a lui Alain de Libera, care leagă filosofia medievală de Facultatea de Arte şi d) cea a însuşi autorului – filosofia medievală ca filosofie a transcendentaliilor. Poziţia care ne interesează într-o oarecare măsură aici este cea a lucrării *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy.*

În această lucrare, filosofia medievală este redusă la perioada scolastică, şi aceasta plecând de la o anumită înţelegere a faptului de a fi scolastic. A fi scolastic înseamnă pentru Sten Ebbesen2 că medievalii acceptau că *auctores* (mai ales Aristotel, dar nu numai) au pus bazele unor discipline şi nu’s-au contrazis în lucrările lor cu privire în chestiunile fundamentale. Cât priveşte logica, ei au divizat-e în principalele sale subdiscipline şi au lăsat posterităţii tratate cu privire la cele mai importante probleme ce ţin de aceste domenii. De aceea se considera că, pentru a face logică, trebuie să ajungi la o foarte bună înţelegere a acestor tratate şi doar după aceea să treci mai departe, fie dezvoltându-le ideile, fie criticându-le (aceasta doar dacă era neapărat nevoie).

1. E vorba de conferinţa „Gibt es cine mitttelalterliche Philosophie?” ţinută la simpozionul prilejuit de a 65-a aniversare a profesorului dr. Albert Zimmermann, care a apărut apoi în broşura *Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters,* Köln, 1994.

2. Cf. „Ancient scholastic logic as the source of medieval scholastic logic", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy,* ed. cit., pp. 10 l-127.

TEORIA UNIVERSALIILOR ŞI FUNDAMENTAREA ŞTIINŢEI 131

3. Logica – *scientia sermocinalis* în „Prologul" la *Summa Logicae,* Ockham înţelege logica drept ştiinţă a limbajului, a discursului, ca *scientia sermocinalis1,* definiţie pe care o mai întâlnim în Evul Mediu: de exemplu, Abaelard vorbeşte despre logică ca o *ars sermocinalis.* De aceea, un rol important în înţelegerea logicii în Evul Mediu îl are gramatica – e vorba de gramaticile lui Priscianus şi Donatus. Gramatica şi logica, deşi erau foarte înrudite, nu se confundau, fiind considerate două discipline autonome, una preocupată să ne înveţe să vorbim corect, cealaltă să vorbim adevărat.

Înţelegând logica drept o ştiinţă a limbajului, filosofii Evului Mediu vor deveni tot mai mult interesaţi de relaţia gândire-limbaj, de unde importanţa pe care o acordă contextului în studierea proprietăţilor termenilor. Importante devin acum conceptele de *suppositio, appellatio, ampliatio* şi *restrictio.* Introducerea termenului *supponere* în înţelegerea semnului dă seama de un anumit mod de a rezolva problemele de logică. E vorba de ceea ce Lambert Marie de Rijk numeşte *the contextual approach:* într-un articol2 asupra originii teoriei despre proprietăţile termenilor, el explică acest termen prin schimbarea ce survine în modul de studiere a cuvintelor. Astfel, nu mai erau studiate cuvintele ca unităţi separate, aparte de contextul lor lingvistic, ci tocmai acest context era cel care interesa acum. Abordarea contextualistă este legată de apariţia logicii terministe, ai cărei principali reprezentanţi sunt William of Sherwood şi Petrus Hispanus. Ca urmare a acestei abordări

1. *Quam magnos veritatis sectatoribus afferat fructus sermocinalis scientia, quam logicam dicimus, multorum peritorum docet auctoritasm ratioque et experientia lichido comprobat et convincit,* Prologul lui Adam de

Wodeham la *Summa Logicae* (în *Somme de Logique,* ed. bilingvă, trad. Joel Biard, ed. J. Vrin, Paris, 1988, p. 1. În continuare vom folosi prescurtarea *SL* pentru *Summa Logicae).*

2. L.M. Rijk, „The origin of the theory of the properties of terms", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy...* ed. cit., pp. 16 l-173

contextualiste, semnificaţia este lăsată în plan secund. În prim-plan trece în prima fază *appellatio,* cu sensul de referinţă pe care o are un nume într-o propoziţie sau într-un alt tip de context, referinţă care se limitează la unul sau unele lucruri particulare, *actual existente*. În această primă fază, termenul „supoziţie" este folosit pentru subiectul unei propoziţii, doar subiectul având supoziţie, iar semnificaţia este înţeleasă ca o proprietate naturală a cuvântului, într-o a doua fază, pentru a „prinde" şi numele non-semnificative (e vorba de termenii sincategorematici, care nu au semnificaţie prin ei înşişi), toate utilizările termenilor într-o propoziţie vor forma teoria supoziţiei. În cea de-a treia fază, supoziţia devine conceptul central al teoriei, pe când celelalte concepte, ca de exemplu cele de *appellatio, ampliatio* sau *restrictio,* îi sunt subordonate. Din cauza acestor schimbări, termenii nu mai sunt definiţi apelându-se la semnificaţie, ci sunt definiţi ca acele părţi ale vorbirii ce pot fi subiecte sau predicate în propoziţii. Deci, ceea ce aduce nou teoria supoziţiei este legătura cu contextul şi problema referinţei.

Problemele care aparţineau în mod tradiţional logicii, precum cele privind predicamentele, predicabilele, diviziunea, trec în plan secund, iar rezolvarea lor se face cu ajutorul noii teorii. Apar astfel tratate care poartă numele de *De insohibilibus, Tractatus de obliga-tione, Tractatus de consequentiis.* Interesant este modul în care logicianul medieval îşi înţelege noua perspectivă. De pildă, în manuscrisul *Copulata tractatumparvorum logicalium,* autorul anonim situează perspectiva terministă în tradiţia

logicii epocii sale. Tratatele medievale nu fac decât să desăvârşească instrumentul pe care Aristotel l-a descoperit, arătându-i principiile fundamentale, iar Petrus Hispanus, de al cărui nume se leagă unul dintre cele mai importante tratate de logică medievală terministă, nu a descoperit decât principiile mai simple. După această situare într-o tradiţie ce începe cu Aristotel, autorul caută originea termenilor tehnici în lucrările filosofului antic. Astfel, termenul de supoziţie e derivat din prima carte a lucrării *Peri hermeneias,* tratatele despre *ampliatio* au legătură cu problemele pe care le ridică echivocitatea, în timp ce *appellatio* stă în legătură cu a treia proprietate a substanţei. *Obligatio* provine din prima carte a *Analiticii prime,* dar şi din problematica

din cartea a IX-a a *Metafizicii, insolubilia* din cartea a IV-a a *Metafizicii.* Problemele legate de *consequentia* provin din diferite locuri din opera aristotelică, autorul medieval enumerând *Analitica primă* şi *Topica.* Bineînţeles că problemele logicii terministe nu pot fi puse în această corespondenţă cu opera lui Aristotel1, ceea ce demonstrează însă încă o dată nevoia medievalilor de a-şi fundamenta disciplinele pe o anumită autoritate.

Când încep medievalii să acorde tot mai multă atenţie contextului? Rijk vorbeşte de începutul secolului al XI-le-a, însă cert e că maturitatea deplină e atinsă în secolul al XII-lea. În secolul următor apare lucrarea lui Petrus Hispanus, *Summulae logicales,* în care el pune problema a doua direcţii în logică, şi anume logica *antiquorum ilogica vetus* şi *logica nová)* şi *logica modernorum. Logica modernorum* este tocmai logica terministă, ce are ca obiect de cercetare proprietăţile termenilor2. Din acest tratat reiese clar faptul că în secolul al XIII-lea logicienii medievali erau conştienţi de existenţa unei noi abordări în cadrul disciplinei lor.

Caracteristică pentru perioada de maturitate a logicii terministe este existenţa a două tradiţii, cea de la Paris şi

cea de la Oxford. Libera contabilizează în articolul său din *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* aceste diferenţe: astfel, înainte de 1250 sunt prezente în cele două centre universitare linii divergente de dezvoltare, puse în evidenţă de dezacordurile privind definiţia sintactică a supoziţiei, de rolul şi semnificaţia celor două concepte de *restrictio* şi *ampliatio,* iar în legătură cu acestea de definirea termenului *ampliatio,* fie ca o *supositio* restrânsă (Paris), fie ca o trăsătură de bază a termenilor care au *suppositio habitualis1.* Situaţia

1. Pentru întreaga discuţie, vezi P. Boehner O.F.M., *Medieval Logic. An Outlineofits Developmentfrom 1250 toc. 1400,* Manchester University Press, 1952, pp. l-17.

2. *Cf.* Joke Spruyt, „Peter of Spain" articol în *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* URL: *http://plato. stanford.edu/entries/peter-spain/.*

3. Termenul apare în logica lui William of Sherwood. Un termen are *suppositio habitualis* când semnifică ceva ca subzistând: *Secundum autem quod sunt în habitu, dicitur suppositio significaţie alicuius ut subzistentis, cf.* W. of Sherwood, *introductiones în logicam,* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995, p. 134.

se schimbă după 1250, când la Oxford se simte o puternică influenţă pariziană, asociată cu teoriile semantice ale modiştilor. Modiştii urmăreau elaborarea unei gramaticii speculative prin care, plecând de la *Analitica posterioara* a lui Aristotel, să se întemeieze o ştiinţă speculativă, adică *teoretică* (scopul nu era acela de a învăţa o limbă, ci de a descrie şi explica natura şi organizarea limbii, cel mai bun şi mai important instrument de comunicare) şi *auxiliară* (fiindcă preocuparea lor cea mai importantă nu era lumea, sau ceea ce ei numeau *modi essendi* – dovadă fiind faptul că în nicio lucrare a modiştilor nu apare o definiţie sau explicaţie clară pentru ce înţelegeau prin acest termen –, ci cum e reflectată ea în descrierile noastre, adică de *modi*

significândi). Rezultatul este interesul în creştere în privinţa claselor vide, a modului în care un termen ar putea să-şi piardă semnificaţia, a elaborării unei doctrine a univo-citătii care să fie în strânsă legătură cu ontologia şi epistemologia2. Care este locul lui William of Ockham în această istorie? El nu este nici terminist, nici modist. A face din Ockham un terminist înseamnă a-i aplica o etichetă care, pe de o parte, nu mai exista de mult la vremea când scria el, iar, pe de altă parte, nici nu ar da seama de complexitatea abordării ockhamiste. Nici a face din Ockham un modist nu ar fi corect, dată fiind poziţia sa faţă de această direcţie. La el, sintagma *modi significândi* nu e decât o metaforă. Ceea ce-l desparte pe Ockham de terminişti îl îndepărtează şi de modişti: existenţa limbajului mental. Economia şi lipsa de echivocitate la nivelul limbajului mental este ceea ce diferenţiază abordarea ockhamistă de cea modistă. Dacă la modişti distincţiile gramaticale la nivelul cuvintelor – e vorba de caz, gen, timp, adică de ceea ce medievalii numeau accidente gramaticale – au o relevanţă semantică (la nivelul ontologic), la Ockham nu toate

1. *Cf.* Jan Pinborg, „Speculative Grammar", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosopby...* ed. cit., pp. 254 – 269.

2. Pentru mai multe informaţii, precum şi pentru autorii implicaţi în aceste dispute, vezi Alain de Libera, „The Oxford and Paris Tradition in Logic", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy...* ed. cit., pp. 174-187.

aceste distincţii sunt semantic relevante, căci ele nu se găsesc la nivelul limbajului mental. La el, există o incongruenţă între modul în care funcţionează limba, orice limbaj convenţional, şi cel în care funcţionează limbajul mental sau, în termenii modiştilor, între *modi significândi* şi *modi intelligendi1.* Putem vorbi la el de limbajul convenţional ca de o ficţiune, căci la nivelul acestuia

entităţile sunt înmulţite mai mult decât este necesar (există sinonime, cuvinte echivoce, univoce). Ca urmare a acestei distincţii, sensul însuşi al logicii ca *scientia sermocinalis* se schimbă: în cazul lui Ockham, logica este o *scientia rationalis,* căci el este interesat de limbajul mental, de concepte, de semantică şi deci, doar indirect, de limbajul convenţional (de care sunt interesaţi, de exemplu, Abaelard şi logicienii terminişti).

4. *Logica est de intentionibus supponentibus pro intenţionibus2*

Între logică şi celelalte ştiinţe există atât asemănări importante, cât şi deosebiri. Rolul logicii este de a permite „să se argumenteze în orice problemă, să se rezolve anumite sofisme şi să se descopere termenii într-un silogism" 3.

Înainte de a arăta modul în care logica este importantă pentru ştiinţă, trebuie să vedem ce înseamnă pentru Ockham a şti ceva şi ce este ştiinţa pentru el. Răspunsurile le găsim *in Summa Logicae,* III, 2, şi în Prologul la *Expositio în libros Physicorum Aristotelis*. În

1. C/: Jan Pinborg, *op. cit.,* p. 268.

2. „Logica se referă la intenţiile care stau pentru «alte» intenţii", William Ockham, *Expositio în libros Physicorum,* Prolog în *Texte zur Theorie der Erkenninis und der Wissenschaft,* ed. bilingvă, trad. Ruedi Imbach, Reclam, Stuttgart, 1996, p. 208.

3 *At vero haec sola facultatem paebet arguendi în omni problemate, omneque genus sophismatum dissolvere docet et demonstrationis medium învenire;* Prologul lui Adam de Wodeham la *SL în Somnie de Logique,* ed. bilingvă, trad. Joel Biard, ed. J. Vrin, Paris, 1988, pp. 1 – 2.

cele ce urmează vom urma numai despre cel de-al doilea text, întrucât primul se opreşte doar la înţelegerea modului în care noi ştim ceva.

Noi cunoaştem pe baza unei demonstraţii, iar prin demonstraţie trebuie înţeles un silogism. Pentru acest

înţeles dat demonstraţiei pot apărea două utilizări: numim ştiinţă cunoaşterea evidentă a ceva necesar şi adevărat, care e cauzată de cunoaşterea evidentă a unor premise necesare în cadrul unui silogism1. Ce cunoaştem în acest fel este concluzia unui silogism. În acest punct, Ockham se raportează la Aristotel. El nu spune că Aristotel înţelege ştiinţa în acest fel, ci doar că Aristotel, când distinge între intelect, ştiinţă şi înţelepciune, foloseşte acest sens.

Termenul „ştiinţă" poate fi folosit atât pentru a desemna cunoaşterea evidentă a concluziei, cât şi pentru cunoaşterea evidentă a întregii demonstraţii2, deci şi pentru cunoaşterea principiilor. Dar, atunci, nu ar mai exista distincţie între înţelepciune *(habitus-u|* principiilor) şi ştiinţă *(habitus-u|* concluziilor). Prin *habitus,* Ockham înţelege o calitate subiectivă în suflet, ce apare atunci când înţelegem o propoziţie. Aceste două sensuri răspund la întrebarea „cum ştim ceva?", însă ştiinţa este mai mult decât o singură propoziţie ştiută (fie ea concluzie sau premisă). De aceea, prin ştiinţa în sens larg avem în vedere modul în care aceste propoziţii se relaţionează pentru a forma ceea ce numim metafizică, fizică, logică.

Ştiinţa este o colecţie de mai multe *habitus-un,* între care există o anumită ordine, altfel spus o anumită organizare. Prin colecţie de mai multe *habitus-un,* el înţelege faptul că ştiinţa are părţi componente care se află într-o anumită ordine, iar aceste părţi sunt: *habitus-vX* concluziilor, *habitus-xA* principiilor, al termenilor, al

1. *Quarto modo dicitur „scientia" notiţia evidens veri necessariinata causari ex notiţia evidenţipraemissarum necessarium applicatarum per discursum syllogisticum,* Prolog la *Expositio în libros Physicorum,* în *Texte zur Theorie der Erkenninis und der Wissenschaft,* ed. bilingvă, trad. Ruedi Imbach, Reclam, Stuttgart, 1996, p. 194.

2. Alia distinctio scientiae est, quod aliquando „scientia" accipiturpro notiţia evidenţi conclusionis, aliquando pro toată notiţia demon-strationis. (Prolog la *Expositio în libros Physicorum, ibideni).*

respingerilor demonstraţiilor false şi erorilor. În acest din urmă sens se poate vorbi despre metafizica şi despre filosofia naturii ca ştiinţă1, înseamnă că la Ockham avem de-a face cu o abordare a ştiinţei din perspectivă logicistă, şi nu cu una în termenii gnoseologiei sau ai psihologiei. El foloseşte, într-adevăr, conceptul de *habitus,* însă acesta este sinonim cu mulţimea propoziţiilor ce aparţin aceleiaşi specii. Accentul este pus pe ordinea care există în *colecţia* de propoziţii ştiute, care e ştiinţa, pe unitatea lor, care este una de felul celei dintre părţile aparţinând unor specii diferite, adică tocmai o relaţie de contrarietate. Relaţia de contrarietate este prima relaţie care structurează ştiinţa.

Cu acest accent pus pe relaţia de contrarietate, logica începe să joace un rol important în organizarea ştiinţei. Ştiinţa însăşi este supusă unei analize logico-semantice, care este posibilă tocmai fiindcă la Ockham avem de-a face cu o propoziţionalizare a ştiinţei. Ştiinţa nu mai tratează despre obiecte, ci este despre propoziţii; conceptele care devin importante sunt cele folosite în analiza propoziţiilor.

Problema subiectului şi a obiectului ştiinţei a constituit una dintre cele mai importante probleme ale epistemologiei medievale. La Aegidius Romanus găsim expuse clar motivele acestui fapt; subiectul e determinant pentru ştiinţă căci: 1. subiectul oferă unitate ştiinţei; 2. datorită subiectului ştiinţele se deosebesc; 3. subiectul conferă ştiinţei rangul ei; 4. datorită subiectului, o ştiinţă are un anumit loc în sistemul ştiinţelor; 5. necesitatea ştiinţei se fundamentează pe necesitatea subiectului ei2.

1. *Alia distinctio scientiae est, quod „scientia" aliquando accipitur (...) pro collectione multorum habituum ordinem determinatum et certum habentium. (...) Et „scientia" isto modo comprehendit tam-quampartes aliquo modo integrales habitusprincipiorum etconclu-sionum, notiţias terminorum, reprobationesfalsorum argumentorum eterrorum et solutiones corum* (Prolog la *Expositio în libros Physicorum,*

ibideni).

2. Cf. Albert Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen,* Peeters, 1998, pp. 168-184.

Pentru Ockham, subiectul este acel ceva despre care ceva este cunoscut. După cum observăm, subiectul este definit în legătură cu ştiinţa în mod restrâns şi nu este altceva decât subiectul logic al unei concluzii. Obiectul ştiinţei este întreaga propoziţie cunoscută1. Despre rolul supoziţiei în organizarea ştiinţei vom discuta în ultima parte a acestui studiu.

În *Expositio în libros artist logicae,* Ockham discută despre acea artă „prin care să se deosebească în mod evident discursul adevărat de cel fals" 2, despre locul logicii în cadrul cunoaşterii: „logica nu este un *habitus* numeric unul… ci este o colecţie de mai multe *habitus-un,* prin care sunt cunoscute silogismul comun şi părţile sale, atât subiective, cât şi cele integrale şi proprietăţile acestora; astfel că printr-o parte a logicii este cunoscut silogismul demonstrativ şi proprietăţile sale, printr-o alta este cunoscută propoziţia şi proprietăţile ei, şi aşa şi despre celelalte. Şi nu numai atât, ba mai mult: într-o parte este cunoscută propoziţia ce enunţă această proprietate despre silogismul comun, iar în altă parte cea care enunţă altă proprietate despre acelaşi silogism comun, astfel încât după cum subiectele şi predicatele propoziţiilor cunoscute în logică diferă, tot aşa părţile logicii sunt diferite. Toate aceste părţi formează o singură logică, dar nu ca un lucru numeric unul, deci în modul în care mulţi oameni constituie un popor, iar cetăţi diferite fac un singur regat, şi tot aşa şi despre diferite alte lucruri **despae** acestea noi spunem că uneori este constituit ceva unul din

1. *Alio modo dicitur „subiectum scientiae" illud, de quo scitur aliquid. Et sic accipit Philosophus în libro*

*Posteriorum. Et sic idem est subiectum conclusionis et scientiae nec dicitur subiectum, nisi quia est subiectum conclusionis. (...) N-am obiectum scientiae est totapropo-sitio nota; subiectum esptars illiuspropositionis, scilicet terminus subiectus (*Prolog la *Expositio în libros Physicorum, ibidem,* pp. 200 – 202).

2. *(...) necessarie fuit aliquam artem înveniri per quam evidenter cognosceret veros discursus afalsis (Prooemium* la *Expositio în libros Artis Logicae,* în William Ockham, *Expositionis în libros artist logicae prooemium et Expositio în librum Porphyrii de Praedicabilibus,* Ernest A. Moody, The Franciscan Institute St. Bonaventura, New York, 1965)

mai mulţi în baza aceleiaşi raţiuni, iar alteori ceva este constituit unul din raţiuni diverse" 1.

Ockham vorbeşte despre trei calităţi ale acestei ştiinţe: cu ajutorul ei distingem adevărul de fals, cu ajutorul ei distingem relaţiile ce există între propoziţii (care se contrazic sau se află în relaţie de contrarietate, care urmează una din cealaltă) şi erorile din raţionamente (sofismele), tot prin această ştiinţă distingem între vorbirea literală, corectă şi cea metaforică *(de virtute sermonis* şi *secundum usum loquendt)* sau, mai exact, între termenii având supoziţie proprie şi

1. *Circa primum breviter dicendum est quod logica non est unus habitus numero, (...), sed est una collectio multorum habituum quibus syllogismus în comuni, et partes suae tam subiective quam integrales, et passiones corum, cognoscuntur; ita quod una parte logicae cognoscitur syllogismus et suae passiones, et alia parte cog-noscitur syllogismus demonstrativus et suae passiones, alia parte cognoscitur propositio et suae passiones, etsic de aliis. Et non tantum boc, immo alia parte cognoscitur propositio enunţians banc passio-nem de syllogismo în communi, et alia parte enunţians aliam passio-nem de codem syllogismo în communi, ita quod*

secundum quod subiecta vei predicata propositionum notarum în logica variantur, secundum boc partes logicae variantur; quae tamen omnes partes unam logicam constituunt, non quidem tanquam unam rem numero, sedad modum quo mulţi homines unumpopulumfaciunt et civitates diversae unum regnum, et sic de aliis diversis; de quibus dicimus quod aliquando ex multis eiusdem rationis aliquod unum consti-tuitur, et aliquando ex multis diversarum rationum constituitur aliquod unum; Prolog la *Expositio în libros artist logicae.* Acest pasaj foarte lung din *Expositio în libros artist logicae* pe care-l-am citat este important întrucât este unul dintre puţinele locuri din opera lui Ockham în care el îşi ilustrează cu exemple concepţia prezentată pe scurt în Prologul la lucrarea sa despre fizică. Exemplele cu poporul şi regatul pe care le oferă Ockham la sfârşitul pasajului pentru a indica tipul de colecţie care este ştiinţa par să nu fie bine alese, întrucât ele ar lăsa impresia că ştiinţa este o colecţie între ale cărei părţi nu există nicio legătură. Totuşi, dacă ne gândim la regatele medievale cu relaţiile lor ierarhice bine stabilite, comparaţia începe să aibă sens.

cei care au supoziţie improprie1. Atât problema sofismelor, cât şi cea a distincţiei între vorbirea literală şi cea metaforică sunt legate de analiza logico-semantică proprie tradiţiei de la Oxford, iar pătrunderea acestui tip de analiză în Universitatea pariziană este legată de diferitele statute ale Facultăţii de Arte prin care era interzisă *„scientia okamica" 2.* Logica ocupă un loc special în cadrul ştiinţelor, căci ea tratează despre concepte sau intenţii, care există în suflet. De aceea, ea se mai numeşte şi ştiinţă raţională, pe când ştiinţele numite reale (de exemplu, fizica) tratează despre lucruri din afara sufletului3. Acest text contrazice ceea ce am spus mai sus despre propoziţionalizarea ştiinţei, căci, dacă ştiinţele reale tratează despre lucruri, cum mai tratează ele despre propoziţii? Ockham este în acest pasaj foarte neglijent în exprimare, lucrurile se clarifică însă când ne întoarcem la

textul Prologului la *Expositio în libros Physicorum.* Aici, Ockham spune clar că ştiinţele reale nu se deosebesc de logică întrucât unele tratează despre lucruri, iar cealaltă despre intenţii ale sufletului, ci prin aceea că primele tratează despre intenţii/termeni care stau pentru lucruri, pe când logica despre intenţii/termeni care stau pentru alte intenţii/termeni4. Cu aceste consideraţii, a apărut în prim-plan teoria supoziţiilor.

1. *Cf.* Prologul la *Expositio în libros artist logicae, ibidem,* pp. 4 – 5.

2. A se vedea în acest sens *Nota introductivă* de la începutul volumului, precum şi studiul lui William J. Courtenay, „The reception of Ockham's thought at the University of Paris", în *Preuve et raisons a V Université de Paris t Logique et théologie au XIVe siècle,* Kaluza Zenon şi Paul Vignaux (ed.), Vrin, Paris, 1984, pp. 43 – 64.

3. *Natn ista scientia, saltem principaliter, tradit notiţiam conceptuum vei intentionnumper animam fabricatarum, non extrase quomodo fabricantur res artificiales, sed intra se (...) et bine est quod ista scientia dicitur rationalis, ceterae autem scientiae demonstrativae dicuntur scientiae reales; non quin ista scientia sit vera res et vera qualitas perficiens intellectum, sicut aliae scientiae, sed quia determinat de bis quae sine ratione esse nonpossunt, aliae autem scientiae de rebus existenţibus extraanimam determinant* (Prolog la *Expositio în libros artius logicae).*

4. *(...) quod scientia realis non est de rebus, sed est de intentionibus supponentibus pro rebus, quia termeni propositionum scitarum*

Logica este deci un instrument, cel mai potrivit *(omnium atrium apussimum instrumentum* – spune Ockham în *Epistola Proemialis* la *Summa Logicae),* însă doar un instrument, de aceea elaborarea lui nu poate fi scopul întreprinderii lui Ockham. Logica este o ştiinţă, însă una printre celelalte, şi nu ştiinţa cea mai importantă. Cu

ajutorul logicii sunt analizate diferitele probleme, atât din teologie, cât şi din metafizică, fizică şi celelalte ştiinţe. Analiza logico-semantică ce pare să fie piatra de încercare a oricărei afirmaţii ce pretinde a fi ştiinţă nu este invenţia lui Ockham, ci consecinţa naturală a interesului gânditorilor de la Oxford pentru anumite probleme ce ţin de tradiţia logicii terministe. Răspândirea de care se bucură ea în secolul al XIV-lea ni se pare că stă în legătură tocmai cu noul mod de argumentare pe care îl pretindea doctrina omnipotenţei divine despre care am vorbit mai sus. Apelul la logică nu apare ca indiciu al unui scepticism mai general cu privire la cunoştinţele ce se doresc a fi ştiinţifice, ci analiza logico-semantică ar fi însuşi instrumentul cu care noi distingem între adevăratele cunoştinţe ştiinţifice şi cele care ne apar ca fiind ştiinţifice, între ceea ce e contradictoriu din punctul de vedere al logicii (şi al lui Dumnezeu) şi ceea ce e contradictoriu doar din punctul de vedere al omului, iar scopul analizei este fundamentarea ştiinţei.

Analiza la care am supus logica ne indică şi drumul pe care trebuie să-l urmăm. Dacă logica e doar un instrument, atunci a înţelege preocuparea lui Ockham pentru problema universaliilor doar dintre-o perspectivă logică ar înseamnă să sărăcim nepermis de mult filosofia gânditorului fransciscan. De aceea, problema universalului la Ockham trebuie să se articuleze în jurul celor trei perspective în care este tratat acesta: logică, gnoseologică şi epistemologică.

supponunt pro rebus. (...) quod logica per boc distinguitur a scientiis realibus, quia scientiae reales sunt de intentionibus, quia de de universalibus supponentibus pro rebus, quia termini scientiarum realium, quamvis sunt intentiones, tamen supponunt pro rebus. Sed logica est de intentionibus supponentibus pro intentionibus (Prolog la *Expositio în libros Physicorum).*

1) *Despre universal în general.* O prezentare a universalului din perspectivă logică presupune trecerea în revistă a celor mai importante concepte referitoare la problema termenilor, adică o prezentare a semanticii ockhamiste. Când vorbim despre universalii, trebuie să amintim ce este semnul, ce sunt termenii, ce este semnificaţia, supoziţia şi lista poate continua, fiindcă universalul este un termen general, iar termenii au semnificaţie sau supoziţie şi sunt semne. Ockham oferă *in Summa Logicae,* I, 1, două sensuri ale *semnului,* unul care provine de la Augustin1, şi celălalt care îi aparţine. Conform primului sens, semn este tot ceea ce, o dată aprehendat, face cunoscut altceva, chiar dacă sufletul nu reia prima cunoaştere a obiectului, ci este vorba de o cunoaştere actuală care urmează uneia deja realizate. În cel de-al doilea sens2, semn este ceea ce face cunoscut ceva şi este *destinat prin natură să stea* pentru acel lucru (în cazul subiectului şi predicatului) sau e adăugat la acest tip de semne (în cazul cuantorilor).

Dacă înţelegem semnul în primul sens, atunci un sunet vocal semnifică natural. Acest tip de semnificaţie este echivalentă cu relaţia strict cauzală; Ockham însuşi o explică în termeni de cauză şi efect. Această înţelegere a semnului este una prea largă. În cazul celui de-al doilea sens, Ockham apelează la conceptele de *natum est* şi *supponere,* astfel încât, urmând această definiţie, vor fi semne

1. *Cf.* Sfântul Augustin, *De doctrina christiana,* I, 1, ediţie bilingvă, stabilirea textului latin, traducere, notă asupra ediţiei şi indici de Marian Ciucă, Introducere, note şi bibliografie de Lucia Wald, Humanitas, Bucureşti, 2002.

2. *Propter tamen propter vos est sciendum quod signum dupliciter accipitur. Uno modo pro omni Mo quod apprehensum aliquid alind facit în cognitionem venire, quamvis nonfaciat mentem venire în primam cognitionem eius, sicut alibi est ostensum, sed în actualem post habitualem eiusdem. [...1 aliter accipitum signum pro Mo quod aliquid facit în cognitionem venire et natum est pro*

Mo supponere vei tali addi impropositione… (SL, I, 1).

TEORIA UNIVERSALIILOR ŞI FUNDAMENTAREA ŞTIINŢEI 143

şi conceptele, căci ele sunt de la natură destinate să stea pentru obiectul semnificat, pe când sunetele vocale nu vor mai semnifica natural, în cazul lor fiind vorba de o semnificaţie *ad placitum1.* Doar odată cu cel de-al doilea sens ne aflăm în cadrul semanticii, iar relaţia de semnificaţie nu este strict o relaţie cauzală. Astfel este făcut un prim pas pentru scoaterea semanticii din domeniul naturii şi integrarea ei în domeniul cunoaşterii.

La Ockham, semnificaţia este echivalentă fie cu *appellatio,* fie cu supoziţia. Primul caz corespunde *primului* sens al termenului *signi-fiecare,* sens ce apare în capitolul 33 al *Summei.* Se poate spune, într-un sens, că un semn semnifică ceva când el stă sau este destinat să stea pentru acel lucru, astfel încât să fie predicat cu ajutorul verbului „a fi" despre demonstrativul care desemnează acel lucru2, în al *doilea* sens pe care-l enumera Ockham, semnificaţia este echivalentă cu supoziţia; astfel înţelegem că un semn semnifică dacă el poate sta pentru ceva într-o propoziţie despre trecut, viitor sau chiar într-una modală3. Diferenţa dintre cele două sensuri constă în faptul că, acceptând cel de-al doilea sens, *micile* schimbări din lucruri nu vor afecta denotaţia termenului. Înţeleasă astfel, semnificaţia

Joel Biard considera că, prin această înţelegere a semnului, Ockham se îndepărtează de tradiţia augustiniană în două puncte. Pe de o parte, în momentul în care face şi din concept un semn, Ockham renunţă la concepţia augustiniană după care sensibilul ar fi punctul de plecare pentru inteligibil (a se vedea în acest sens lucrarea lui Augustin, *De Trinitate)*; pe de altă parte, el schimbă direcţia relaţiei de semnificare. În cosmosul lui Augustin, orice era un semn care trimitea spre Creator. La Ockham, direcţia e inversată, totul tinde să devină *obiect* al semnificaţiei sau al cunoaşterii. Pentru mai multe amănunte, vezi „Introducere" la *SL, Somme de Logique,*

ed. J. Vrin, Paris, 1988, pp. XIII-XIV.

N-am uno modo dicitur signum aliquidsignificare quando supponit vei natum est supponere pro Mo, iar scilicet quod de pronomine demonstrante illud per hoc verbum „est" illud nomen predicatur (SL, 33, 1 – 5).

Aliter accipitur „significare" quando illud signum în aliqua propositione de praeterito vei de futuro vei de presenti vei în aliqua propositione vera de modo potest pro Mo supponere (SL, 33, 9-11).

se spune şi despre un sunet vocal, şi despre un concept. Ockham va înţelege semnificaţia în aceste două sensuri, lucru pe care-l afirmă la sfârşitul aceluiaşi capitol. Universalul semnifică mai multe lucruri (definitorie pentru înţelegerea sa este relaţia de predicare, universalul semnifică mai multe lucruri pentru că el se predică despre mai multe lucruri), fie după primul sens, fie după cel de-al doilea sens, şi o face fie într-o propoziţie asertorică la prezent, la trecut, la viitor, fie prin una modală1.

Universalul face parte dintre-o propoziţie asertorică. El este un termen. Conform definiţiei, termenul este o parte elementară a unei propoziţii (ceea ce poate fi predicat sau subiect) 2. În această definiţie, Ockham îl urmează pe Aristotel, care definea termenul la fel în *Analitica primă,* I, 1, 24 b 16-18. Urmându-l pe Boethius, termenii sunt de trei feluri: scrişi, orali şi mentali sau concepte. *Terminus scriptus* este parte a unei propoziţii scrise, *terminus prolatus* – a unei propoziţii spuse. *Terminus conceptus* este o intenţie sau o impresie psihică, semnificând sau cosemnificând (cazul termenilor conotativi) ceva prin natura sa şi făcând parte dintre-o propoziţie mentală, în care el stă pentru acel lucru3. Termenul *intentio* provine din opera lui Avicenna4, iar *passio animae* este traducerea latină a

1. *Omne eram universale vei significatpluraprimo*

modo vei secundo, quia omne universale predicatur depluribus, vei în propositione de inesse et de praesenti, vei în propositione de praeterito vei defuturo, vei de modo (SL, 33, 39 – 43).

2. Una modo accipiturpro omni quodpotest esse copula vei extremum propositionis categoricae vei determinatio extremi vei verbi (SL, I, 2).

3. *Terminus scriptus esptars propositionis descriptaie în aliquo corpore, quae oculo corporali videtur vei videripotest. Terminus prolatus est pars propositionis ab ore prolatae et nataie audiri aure corporali. Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid natu-raliter significans vei consignificans, nata esse pars propositionis mentalis, et pro codemnata supponere (SL,* 1, 16 – 21).

4. „Logica lui Avicenna se sprijină, ca şi cea a lui Aristotel, pe distincţia fundamentală dintre obiectul prim al intelectului, care este individul concret *(intentio primă)* şi obiectul secund, care este cunoaşterea însăşi pe care o avem despre real *(intentio secunda)*". (Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu,* Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 325)

termenului grecesc utilizat de Aristotel în *Despre interpretare* pentru *stări de cuget* (în traducerea lui Constantin Noica). Spre deosebire de celelalte două tipuri de termeni, conceptele semnifică natural. Ele fac parte din limbajul mental1, limbaj ce nu poate fi identificat cu nicio limbă vorbită. Termenii orali sunt semne subordonate conceptelor. Această subordonare nu trebuie înţeleasă în sensul unei relaţii de semnificare, căci termenii orali sau scrişi au fost creaţi prin *impoziţie* (printr-un act arbitrar) pentru a semnifica lucrurile înseşi, care sunt semnificate şi de concepte2. Faptul că termenii limbajului convenţional nu semnifică concepte stă în legătură cu nominalismul său (cu modul în care el înţelege supoziţia simplă). Toate aceste definiţii ne ajută să lămurim perspectiva din care Ockham discută problema universalului. Referindu-se la perspectivele asupra statutului universaliilor în filosofia

medievală, Spade distingea două: cea metafizică şi cea logică. Conform perspectivei metafizice, universalul este prezent în mai multe lucruri: a) ca un întreg, b) ca un întreg şi simultan, c) ca o substanţă a acestor lucruri. Cealaltă perspectivă este cea logică sau predicaţională, după care universalul este ceea ce e apt să fie predicat despre mai mulţi. Dacă prima porneşte de la tratarea universaliilor la Boethius, dar

1. În articolul „Le langage mental en discussion: 1320-1335" *din les Études Philosophiques,* nr. 3/1996, iulie-septembrie, pp. 323 – 339, Panaceio enumera patru teze pe care le consideră esenţiale pentru doctrina limbajului mental aşa cum apare ea la Ockham: a) Gândirea interioară se realizează în mod normal prin propoziţii mentale, iar acestea se descompun la rândul lor în concepte; b) Conceptele sunt semne naturale ale lucrurilor. De aceea, ele sunt identice pentru toţi oamenii şi independente de semnele convenţionale – scrise sau orale – cu ajutorul cărora se comunică; c) Conceptele mentale se împart în categorii gramaticale; d) Aceste concepte pot fi descrise/analizate în mod adecvat cu ajutorul vocabularului logicii terministe.

2. *Dico autem voces esse signa subordinata conceptibus seu intern-tionibus animae, non quia proprie accipiendo hoc vocabulum „signa" ipsae voces imponuntur ad significândum illa cădem quae per conceptus mentis significatur (...) (SL,* 1, 26 – 30).

este inspirată din tradiţia platoniciană, a doua este legitimată de autoritatea cuvintelor lui Aristotel din *Despre interpretare1.*

Urmând distincţia lui Spade, putem spune că, la Ockham, perspectiva de tratare a universaliilor este cea logică, căci pentru el universaliile sunt acele semne naturale ce sunt apte de a fi predicate despre mai multe lucruri2. Din această perspectivă logică trebuie atunci să discutăm nominalismul său. Concepţia lui Ockham este

una nominalistă, şi asta pentru că: *TI. Universalul nu este o substanţă. T2. Nu există decât substanţe singulare.* Ockham argumentează aceste două teze *in Summa Logicae,* I, 15, după cum urmează:

La ŢI se răspunde prin argumentul *A1* (prin reducere la absurd): Dacă universalul ar fi o substanţă, atunci Socrate ar fi un universal, pentru că nu ar exista niciun criteriu după care doar anumite substanţe sunt universale.

La 72 se răspunde prin argumentul *AZ?:* Această teză este, urmând textul din *Ordinatio,* d.2, q. 4, una dintre consecinţele la care se ajunge negând teza lui Walter Burley, celebrul contemporan al lui Ockham: fiecare universal univoc este un anumit lucru ce există în afara sufletului, în mod real în fiecare singular şi aparţinând esenţei fiecărui singular, distinct în mod real de orice singular, dar şi de orice alt universal. Argumentarea lui Ockham se bazează pe imposibilitatea logică ca un lucru unul numeric să poată exista în mod esenţial unul în mai mulţi indivizi. *Argument prin reducere la absurd şi prin eliminare* – Orice substanţă este: *a.* Fie un singur lucru şi nu mai multe, iar atunci substanţa este numeric una, căci aceasta înseamnă „numeric una" 4.

1. *Cf.* P.V. Spade, *Thoughts, Words and Thingă: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory,* p. 144 (lucrarea se află on-line la URL *http://prspade.com/Logic/noframes/download. htmO,* şi Spade, „Ockham's Nominalistic Metaphysics: Some Main Themes"! în *The Cambridge Companion to Ockham,* ed. cit., p. 111.

2. *(...) universale est intentio animae natapredicaţi de multis (SL,* I, 15).

3. Când este probată şi această afirmaţie, devine clar că universalul nu poate fi niciun fel de substanţă singulară sau universală.

4. Vezi prima definiţie a singularului, *SL,* I, 14. În acest sens, universalul este un singular, căci de fiecare dată când ne gândim la un om, ceva

b. Fie mai multe lucruri: *al. singulare,* atunci o substanţă ar fi mai mulţi oameni. Universalul va fi deosebit de Socrate (conform lui *Al),* dar nu şi de mai mulţi oameni. Relaţia universal – singular va fi o relaţie întreg – parte, în care universalul este întregul. Aceasta ar contrazice teoria lui Burley, care consideră că diferenţa între universal şi singular este alta: singularul include în mod esenţial universalul şi e mai mult decât acesta, adică singularul este un întreg, din care universalul e doar o parte. *b2. universale*. În acest caz, apare întrebarea dacă un universal din acesta este; *z.* mai multe lucruri? Dacă ar fi aşa, atunci am reveni la argumentul *b.* Am avea *processus in infinitum. zi.* un singur lucru? Aceasta ar însemna ca universalul să fie un singular, ceea ce e contradictoriu (dacă păstrăm perspectiva logică).

Dintre cele patru cazuri ipotetice, doar primul caz e necontra-dictonu, iar conform lui, orice substanţă este numeric una, este un singur lucru şi nu mai multe, deci este o substanţă singulară. Cele două afirmaţii *Al* şi *A2* corespund însă tezelor 77, respectiv 72. Deci concepţia lui Ockham este una nominalistă.

Admiţând *Al* şi *A2,* nu se poate susţine următoarea *concepţie realistă:* Universalul e un lucru numeric unul, care există în substanţele singulare, însă distincte de ele. *Argument prin reducere la absurd:* Dacă ar fi aşa, atunci: *a.* nu ar mai exista *creatio ex nihilo.* Niciun individ (Ij) n-ar mai putea să fie creat din momentul în care preexistă un alt individ (Iq), căci el (Ij) nu şi-ar dobândi esenţa din nimic – lucru pe care îl presupune *creatio ex nihilo –,* ci esenţa lui fiind deja în celălalt (Iq), el o primeşte de la acesta; *b.* principiul anihilării, care presupune *potenţia Dei absoluta,* nu ar mai funcţiona. Dumnezeu nu poate distruge niciun individ fără să distrugă întreaga specie. Esenţa este numeric una, chiar dacă ea există în lucrurile singulare, de aceea, o dată distrus I „va fi distrusă şi acea esenţă numeric una, iar ceilalţi indivizi nu pot subzista fără aceasta; c. *da*torită problemelor ridicate de conceptul de

„participaţie”, individul ar fi alcătuit din universalii (universalul nu poate exista se întâmplă în mintea noastră, iar acest act de înţelegere este unul singur. Dar această înţelegere este una psihologică, deci nu ţine de perspectiva logică din care este discutată problema universaliilor.

total extrinsec esenţei individualului) şi, conform lui *A2 b2,* lucrul acesta este imposibil; *d.* am înţelege greşit doctrina incarnaţiei. Iisus şi-a asumat şi natura umană, însă naturii umane îi aparţin atât faptul de a fi umilă, cât şi cel de a fi damnabilă, de unde urmează că natura lui Iisus ar fi damnabilă şi umilă.

Ockham nu a folosit contra universaliilor principiul său de economie. Aceasta înseamnă că autorul medieval nu consideră că problema universaliilor poate fi redusă la cea a singularelor şi nici că oponenţii săi admit entităţi superflue. Ockham respinge concepţiile predecesorilor sau contemporanilor săi, încercând să arate că ele conduc la contradicţii1. El foloseşte în schimb un alt argument, cel al lui *potenţia Dei absoluta,* ceea ce poate indica şi limitele filosofiei lui Ockham.

Prezentarea de până acum a avut în vedere ce este universalul în general în logică. Însă, când discutăm problema universalului trebuie să ţinem cont şi de distincţia între termenii intenţiei prime şi termenii intenţiei secunde, distincţie pe care am întâlnit-o când arătam care este diferenţa între logică şi ştiinţele reale. Ockham înţelege în termenii acestei distincţii universaliile lui Porfir, adică genul, specia, diferenţa specifică, accidentul şi propriul. Ele sunt un caz special în cadrul teoriei lui Ockham asupra universalului. Problema statutului lor e cu atât mai importantă cu cât ei apar şi la nivelul limbajului mental. Dacă limbajul mental, spre deosebire de cel convenţional, nu este o ficţiune, căci conceptele sunt similitudini ale lucrurilor, atunci care este statutul universaliilor lui Porfir?

2) *Nomen primae et notnen secundae intentionis*. Înţelegerea universalului ca un predicat despre mai mulţi nu îi este proprie lui Ockham, ci ea apare şi la Abaelard, care pare la rândul său să-l urmeze pe Priscianus2. Cercetătorii contemporani ai operei lui Ockham au atras atenţia asupra unei alte caracteristici puse în

1. *Cf.* P.V. Spade, „Ockham's Nominalistic Metaphysics: Some Main Themes", în *The Cambridge Companion to Ockham,* ed. cit., p. 101.

2. *Cf.* Abaelard, „From the – Glosses on Porphyry. in his – Logica ingre-clienţibus", în P.V. Spade, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abaelard, Duns Scotus, Ockham,* Hackett, Indianapolis/Cambridge, 1994, p. 65.

legătură cu universalul. În acest sens, poate fi amintită aprecierea lui Panaceio, care îl cita pe Wilfrid Sellars. Acesta spunea că dislocarea majoră pe care o *realizează* Ockham este o reinterpretare a propoziţiilor despre universalii prin analiza semantică şi admiterea caracterului lor metalingvistic. Propoziţiile avute în vedere de Sellars sunt de tipul: „om este specie", „a râde este un propriu". În toate aceste propoziţii, universaliile cu rol de subiect au supoziţie simplă, iar universaliile porfiriene au supoziţie personală. Caracterul metalingvistic decurge din înţelegerea universaliilor porfiriene ca fiind termenii intenţiei secunde şi, ca urmare, de înţelegerea subiectului ca având supoziţie simplă1. Astfel, cu afirmaţia lui Sellars ne aflăm în centrul problematicii care priveşte distincţia între cele două tipuri de intenţie, primă şi secundă2.

Problema termenilor *intentiones primae* şi *intentiones secundae* nu apare pentru prima dată la Ockham, ci porneşte probabil de la comentariile alexandrine şi porfiriene, însă cel care o impune ca problemă în logică este din nou Boethius. Spre deosebire de logicienii medievali, Boethius foloseşte în locul termenului de *intentio* pe cel de *impositio,* care are un cu

totul alt sens la Ockham. Sintagma „impoziţie secundă” a lui Boethius (a se înţelege termenii intenţiei secunde în limbajul scolasticii) se referă la câteva expresii tehnice ale metalimbajului gramatical (nume, verb) – în comentariile alexandrine şi porfiriene – sau la cele cinci predicabile (specie, gen, diferenţă, propriu, accident) – la Augustin şi Boethius. Înainte de a vedea ce sunt aceste intenţii secunde la Ockham, să vedem care era problema ce trebuia rezolvată în legătură cu ele.

Punctul de plecare îl constituie întrebarea: *Utrum intentiones secundae sunt aliquid vei nihil?* Această întrebare, pe care Libera o consideră tipică pentru epoca lui Ockham, a fost precedată de mai multe decenii de reflecţie. Astfel, în prima jumătate a secolului al

1. Vezi *infra* definiţia termenului „supoziţie simplă”.

2. *Cf.* Claude Panaceio, „Semantics and mental language”, în *The Cambridge Companion to Ockham,* ed. cit., p. 66.

3. Pentru prezentarea care urmează, a se vedea Alain de Libera, „La problematique des «intentiones primae et intentiones secundae” chez Dietrich de Freiberg”, în *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart,* hrsg, Kurt Flasch, Hamburg, 1989.

XIII-lea, intenţiile prime şi cele secunde erau tratate în legătură cu problema definirii logicii, problemă apărută odată cu Avicenna şi Aflarăbi. Pentru Avicenna, subiectul logicii sunt intenţiile secunde care se adaugă ca predicate intenţiilor prime. Definiţia, ce a devenit apoi clasică, intră în logica terministă odată cu Roger Bacon. La acest autor medieval, problema intenţiilor secunde este legată de cea a universaliilor, a abstracţiunii. Spre deosebire de intenţiile prime care semnifică lucruri, intenţiile secunde semnifică un anumit mod sub care intelectul subordonează lucrurile. De unde, spre deosebire de universaliile predicabile despre lucruri, intenţiile secunde nu aparţin lumii reale, ci au doar un anumit tip de existenţă, şi anume

un *esse în anima*. În a doua jumătate a secolului al XIII-lea, problema intenţiilor secunde se va dezvolta în legătură cu cele trei operaţii ale intelectului, loc în care ea va întâlni noetica şi ontologia, discuţia fiind una de sorginte aristotelică, având ca lucrări de referinţă *De interpretatione* şi *De anima.* Totodată, la autori celebri şi mai puţin celebri, ca Simon de Faversham, Pierre d'Auvergne sau Radulphus Brito, problema se leagă de cea a paronimelor şi a supoziţiei.

La Ockham, supoziţia este inclusă în modul de definire a termenilor intenţiei prime sau secunde. Deja *in Summa Logicae,* I, 11, logicianul medieval dă o definiţie a acestora, conform căreia numele intenţiei secunde sunt cele instituite pentru a semnifica fie doar intenţii ale sufletului (sensul strict), fie şi intenţii ale sufletului, care sunt semne naturale, dar şi semne care sunt instituite arbitrar sau care pot caracteriza astfel de semne (sensul larg). Numele intenţiei prime semnifică lucruri care nici nu sunt semne, nici nu caracterizează semne2. Exemple de intenţii secunde sunt predicabilele lui Porfir, iar de intenţii prime – concepte ca *om, albeaţă, adevărat, fiinţă, bine. in Summa Logicae,* I, 12, Ockham reia problema

1. *Nomina secundae intentionis vocatur illa nomina quae praecise imposita sunt ad significândum intentiones animae, vei praecise intentiones animae quae sunt signa naturalia, et alia signa ad placitum instituia vei consequentia talia signa (SL,* I, 11).

2. Nomina autem primae intentionis vovatur omnia alia nomina a praedisetis, quae videlicet significant aliquas res quae non sunt signa, nec consequentia talia signa (SL, I, 11).

definirii termenilor intenţiei prime, adăugând la definiţie şi supoziţia. Astfel, în sens strict, se numeşte termenul intenţiei prime orice termen mental destinat să stea pentru semnificatul său1. În legătură cu termenii intenţiei secunde, conceptele importante pentru definirea

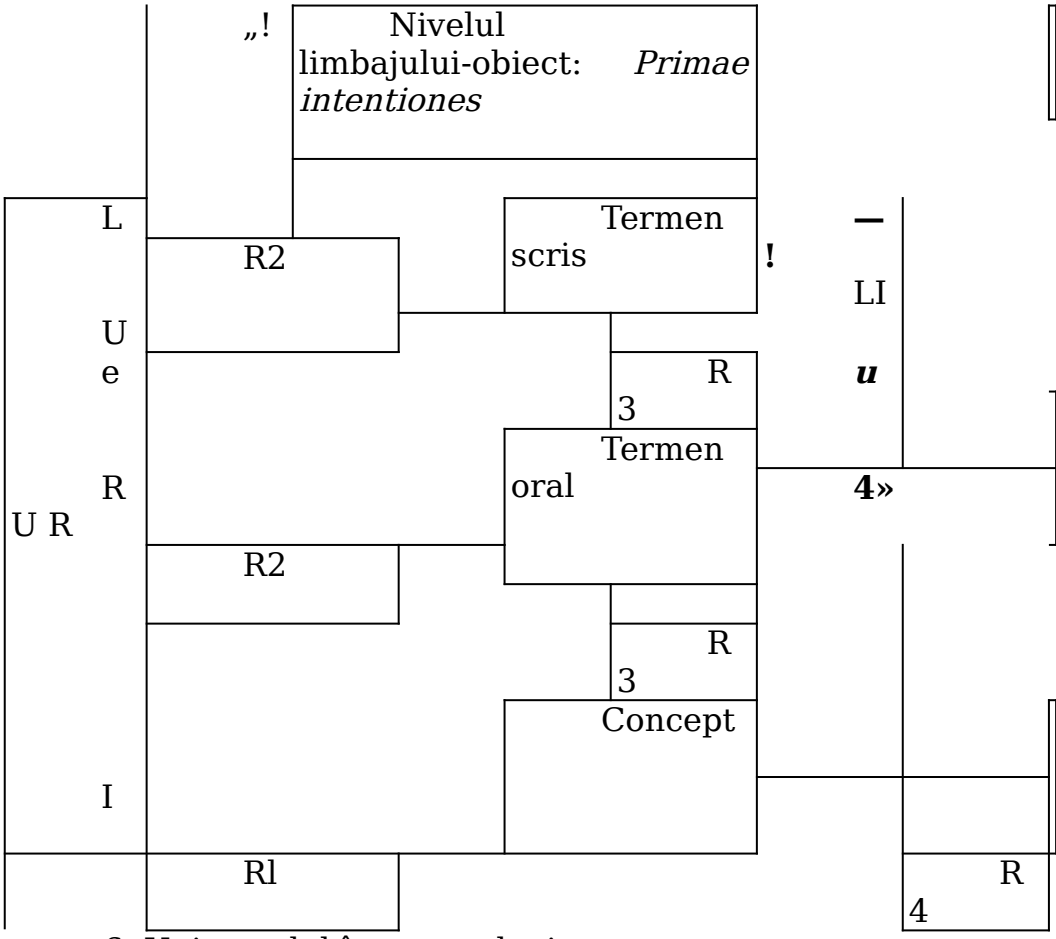
lor sunt cele de predicaţie şi semnificaţie naturală, căci specia se predică despre om şi totodată îl semnifică natural. Exemple de intenţii secunde sunt: genul, specia, universalul etc.

În figura de mai jos am redat relaţiile care se stabilesc între cele două tipuri de intenţii. *Rl* este o relaţie de semnificaţie naturală. Urmându-l pe Aristotel, Ockham va spune că între lucruri şi concepte există o relaţie de similitudine. *R2* este o relaţie de semnificaţie convenţională. Sunetul vocal semnifică lucrul doar datorită lui *impositio.* De aceea, schimbarea semnificaţiei sunetului vocal se face mediat prin schimbarea semnificaţiei conceptului, pe când conceptul îşi schimbă semnificaţia odată cu *marile* schimbări din lucruri. *R3* este acea relaţie de subordonare dintre termenul oral/ scris, care semnifică *ad placitum,* şi conceptul care semnifică natural (el corespunde relaţiei dintre concept-termen scris, concept-termen oral). Aceasta echivalează cu a spune că, în momentul în care rostesc un termen oral sau scriu un termen, eu nu mă gândesc automat la concept, /vânsă apare şi între termenul scris şi termenul oral. *R4* este relaţia de semnificaţie naturală, de predicaţie, conform căreia termenul intenţiei secunde, luat în sens restrâns, se predică despre şi numai despre concept. Relaţiile *LI* şi *L2* sunt relaţii între intenţiile secunde înţelese în sens larg şi semnele instituite arbitrar (termenii orali, scrişi) şi concepte. Despre aceste relaţii, Ockham spune că ele sunt de semnificaţie, *L2* una naturală, iar despre *L3* nu spune nimic. Relaţiile *LI* şi *L2* sunt însă doar ipotetice, ele apar numai dacă am înţelege termenii intenţiei secunde în sens larg, lucru pe care Ockham nu-l face.

Teoria asupra intenţiilor secunde, atât de importantă pentru definirea logicii şi pentru problema supoziţiei, este o parte importantă a teoriei asupra universalului. Ea oferă un răspuns clar cu privire la statutul acelor termeni ce stau pentru alţi termeni. Termenilor

1. *Stricte autem vocatur intentio prima nomen mentale, natum pro suo signicaţio supponere (SL,* I, 12).

Intenţiei secunde nu le corespunde nimic în realitatea din afar sufletului, însă ei nici nu sunt termeni arbitrari.



6. Universalul în gnoseologie

Vincent Spade remarca faptul că nominaliştii se confruntă cu o anumită întrebare, pe care se pare că realiştii nu o pun, şi anume Cum putem şti că lumea este aşa cum o cunoaştem1? Realiştii nu au o asemenea problemă întrucât ei presupun că universalul este un lucru real, care se află în individuali şi pe care gândirea îl abstrage, însă ce se întâmplă când universalul nu este un

lucru şi nu se află în individuali? Cum mai putem fi noi siguri că universalul se poate predica într-adevăr despre anumiţi indivizi? Cum apare generalitatea în lume? Generalitatea este pentru nominalişti o trăsătură a minţii, ea provine din faptul că mintea are putinţa de a-şi reprezenta o

1. *Cf.* P.V. Spade, *Five Texts...* ed. cit., p. 4.

pluralitate de lucruri, fără ca prin aceasta să devină la rându-i plurală. Dar ce este reprezentarea? Ea este o similitudine a lucrurilor, însă modul în care este înţeleasă diferă de la autor la autor. În cele ce urmează ne vom opri asupra unui autor care a fost de cele mai multe ori pus alături de Ockham, Abaelard. Compararea celor doi va scoate în evidenţă mult mai bine cât de radical este demersul lui Ockham.

a) *Abaelard.* Odată cu Abaelard apare în istoria problematicii universaliilor aspectul semantic, el încercând o abordare a univers-săliilor în care perspectiva logică este combinată cu cea gramaticală. Există însă o diferenţă importantă între abordarea gramaticală şi cea logică, iar ea constă în faptul că, în timp ce prima este interesată de studiul limbajului, mai ales de aspectul sintactic, a doua se interesează de posibilitatea semnificaţiei. Abaelard nu se interesează în primul rând de statutul ontologic al universaliilor, ci de cauza comună a impoziţiei numelor universale. Impoziţia este legată de semnificaţie şi se referă la acel act al unui autor originar prin care este stabilită pentru un anume termen (al limbajului convenţional sau mental) o anumită semnificaţie. Întrebarea, este clar, trimite la aspectul semantic al problemei universalului, iar în cadrul triunghiului semiotic (cuvânt, lucru, concept), accentul cade pe cuvânt, nu pe lucru. Totuşi, este interesant că, prin teoria sa asupra cauzei comune, Abaelard este nevoit să elaboreze şi o ontologie, în care nu există, în sens strict, decât indivizi particulari, care sunt relaţionaţi alcătuind anumite stări de

lucruri.

Pe Abaelard îl interesează să arate că universalul are o semnificaţie, o cauză comună de impoziţie, şi anume că noi înţelegem ceva când auzim un nume universal. Prin căutarea cauzei comune, ajungem la ceea ce îl apropie pe Abaelard de gânditorii nominalişti, şi anume efortul său continuu de a arăta că dialectica, că ştiinţa limbajului în general poate fi dezvoltată fără să necesite credinţa în existenţa altor lucruri decât cele presupuse de fizică1. Cauza comună

1. *Cf.* Martin Tweendale, „Abaelard and the culmination of old logic", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy…* ed. cit., p. 154.

nu poate fi un lucru comun în sensul unei esenţe materiale, cum este cea despre care vorbea Guillaume de Champeaux1. Există unii gânditori, spune Abaelard, care se apropie mai mult de adevărata rezolvare a problemei naturii universalului. Ei pleacă de la înţelegerea universalului ca asemănare în indiferenţă; de exemplu, oamenii individuali, luaţi unul câte unul, sunt numiţi „aceiaşi în om", adică ei nu diferă în natura umanităţii. Greşeala acestor gânditori (Josselin de Soissons, de exemplu, sau Guillaume de Champeaux) este că susţin că universalul este un lucru2.

Cuvântul „om" numeşte oamenii individuali datorită unei cauze comune: faptul de a fi oameni. De asemenea, când auzim acest cuvânt noi înţelegem ceva, avem o concepţie comună despre asemănarea lucrurilor. Înainte de a vorbi despre faptul de a fi om, trebuie spus că la Abaelard concepţia comună nu poate fi înţeleasă în sensul unui concept, şi asta oricât's-ar strădui autorul nostru să o distingă de o imagine. El spune că, în momentul în care aud cuvântul „om", un anumit model care nu seamănă cu niciun om îmi apare în minte. Prin această teorie psihologică a universalului, Abaelard se deosebeşte de abordările nominaliste din secolul al XIV-lea, bazate pe

limbajul mental, căci conceptul nu este la Ockham o imagine, ci un termen care are anumite proprietăţi semantice: semnificaţie, supoziţie.

Deosebirea cea mai importantă între Ockham şi Abaelard rămâne însă teoria cauzei comune, căci în această teorie descoperim „un rest uimitor de platonism” 3. Faptul de a fi om nu este un lucru, ci mai degrabă cum sunt lucrurile, este *eidos-u*| înţeles ca non-diferenţă esenţială. Nu este o caracterizare pozitivă, ci una negativă. Abaelard spune că trebuie să înţelegem *status-xA* (corespondentul la nivel ontologic al cauzei comune de la nivel semantic) în felul în care spunem că un om a pierdut procesul fiindcă nu’s-a prezentat la tribunal. Totalitatea *status-urilor* vor alcătui un fel de *puzzle* uriaş.

1. Pentru teoria lui Guillaume de Champeaux şi respingerea ei, vezi Abaelard, „From the «Glosses on Porphyry» in his – Logica ingre-clienţibus»” în P.V. Spade (trad.), *Five Texts…* ed. cit. pp. 29 – 33.

2. Cf. *Abaelard,* în Spade, *op. cit.,* pp. 34 – 37.

3. Cf. Alain de Libera, *Cearta universaliilor,* Ed. Amarcord, Timişoara, 1998, p. 149.

În care Socrate şi Platon sunt asemănători fiindcă sunt oameni şi nu măgari. Universalul este atunci un predicat, fundamentat pe o stare de lucruri.

Definind astfel *status-ul,* Abaelard avea nevoie de o teorie a abstracţiei pentru a întemeia cunoaşterea. Cu toate acestea, noi nu vom cunoaşte niciodată aceste stări de lucruri, căci noi cunoaştem lucrurile doar prin simţuri. Doar Dumnezeu, care a creat aceste stări de lucruri, le-a cunoscut înainte ca ele să existe1. În acest punct, Abaelard devine platonician în sensul cel mai tare, căci el consideră că stările de lucruri sunt operele lui Dumnezeu, ceea ce echivalează cu a spune că fundamentul ontologic al universalului este veşnic adevărat şi acelaşi. Dumnezeu este un constructor care configurează lucrurile în legătură cu o anumită formă exemplară ce indică cum vor fi acele

lucruri configurate, deci cu un anumit model. *Status-un|e* sunt aşadar un fel de copii ale unor idei platoniciene, formele exemplare din mintea lui Dumnezeu. De unde, ne putem întreba care este până la urmă cauza impoziţiei universaliilor: *status-urile* sau ideile divine înseşi? în oricare din cele două cazuri, noi nu le cunoaştem pe niciuna dintre ele, iar dacă vorbim de cunoaştere este pentru că există Dumnezeu, acel autor originar care a impus numele în acord cu configuraţia lucrurilor.

Abaelard este un nominalist, dacă *nominalismul* este doar refuzul de a admite alte entităţi decât cele individuale. El spune clar că toate lucrurile subzistă discrete în ele înseşi. Stările de lucruri nu sunt alte lucruri pe lângă cele individuale, ci doar anumite configurări ale lor. Cu toate acestea, stările de lucruri sunt eterne, ele fiind creaţia lui Dumnezeu, în mintea căruia au existat înainte sub forma unor idei sau forme exemplare. Ele nu pot fi cunoscute prin senzaţie, la fel ca Ideile lui Platon; noi avem acces la ele prin predicaţie, însă doar Dumnezeu le cunoaşte aşa cum sunt. La rândul ei, predicaţia se bazează pe un act de impoziţie originar, care oferă un răspuns la întrebarea noastră de la început: cum putem şti că lumea este aşa cum o cunoaştem? însă nu credem că acest răspuns lân acest punct, Abaelard face din nou referire la Priscianus; a se vedea Abaelard, „From the – Glosses on Porphyry» in his «Logica ingredientibus»", în P.V. Spade, *op. cit.,* pp. 37 – 47.

ar putea satisface pe cineva, căci el lasă nerezolvate o mulţime de întrebări: cărui limbaj îi aparţin aceste universalii? Unui limbaj mental, comun tuturor oamenilor, sau diferitelor limbaje convenţionale? Cum putem explica faptul că se întâmplă de multe ori să nu ne înţelegem? Cum este posibil ceva nou?

b) *Ockham.* Jan Beckmann a observat1 că Ockham se îndepărtează de tradiţia *Comentariilor la Sentinţele lui Petrus Lombardus* prin aceea că el nu începe Prologul cu

întrebarea dacă teologia este o ştiinţă, ci cu întrebarea: *Utrum sitpossibile intelectum viatoris habere notiţiam evidentem de veritatibus theologia e?* deci dacă este posibil pentru intelect, în viaţa de pe pământ, să aibă o cunoaştere evidentă a adevărurilor teologice. Înainte de a discuta despre posibilitatea ştiinţei, trebuie stabilit faptul că intelectul uman este capabil să acceadă la o astfel de cunoaştere, adică trebuie stabilite într-un anume fel limitele facultăţilor de cunoaştere ale omului. Teoria gnoseologică a lui Ockham este expusă în contextul acestei întrebări mai ales în Prologul la *Comentariul la Sentinţele lui Petrus Lombardus,* q. l, a. 1.

Asemenea lui Scotus, în acest context, Ockham distinge între două tipuri de cunoaştere a unui termen *(incomplexum):* cunoaşterea intelectuală intuitivă şi cunoaşterea intelectuală abstractivă. Eleonore Stump considera că una dintre explicaţiile apariţiei acestei teorii despre cele două tipuri de cunoaştere ar fi să o vedem ca pe o încercare de rezolvare a unei probleme, căreia îi dăduse naştere teoria speciilor sensibile: cum să discernem între percepţie, pe de o parte, şi imaginaţie şi memorie, pe de altă parte. Teoria speciilor sensibile presupune că un obiect extramental este o cauză eficientă care imprimă într-un anumit mediu o specie sensibilă. Acest mediu este la rându-i o cauză eficientă care acţionează asupra organelor noastre de simţ. Lanţul cauzelor eficiente se continuă cu acţiunea simţurilor asupra *poantasiei.* De aici, lucrurile se schimbă însă, căci *phantasia* nu mai acţionează mai departe, ci intelectul devine cauză eficientă: el abstrage din imaginile mentale pe care le produce

1. Jan Beckmann, *Wilhelm von Ockham,* Verlag C.H. Beck, München, 1995, p. 49.

phantasia speciile inteligibile, universalul, *quidditatea.* Doar cu acest din urmă act al intelectului putem spune că noi percepem ceva, ceea ce înseamnă că

percepţia presupune cunoaşterea abstractă a obiectului perceput. Totuşi, o astfel de teorie nu reuşeşte să explice în mod satisfăcător diferenţa dintre imaginaţie, memorie şi percepţie. Căci, aşa cum procedăm când percepem ceva (unind universalul cu imaginea mentală), la fel procedăm şi când imaginăm ceva1.

Pe lângă explicaţia pe care o propune Eleonore Stump, apariţia distincţiei din re cele două tipuri de cunoaştere apare legată şi de noul mod de argumentare pe care doctrina lui *potenţia Dei absoluta* îl pretindea: renunţarea la intermediari în procesul de cunoaştere, principiul acţiunii nemijlocite a lui Dumnezeu (ceea ce Dumnezeu poate printr-o cauză mijlocită, poate să cauzeze şi nemijlocit), principiu ce decurge din doctrina omnipotenţei divine. Aceste pretenţii sunt evidente în modul în care Ockham înţelege cele două tipuri de cunoaştere şi în modul în care el o defineşte prin contrast cu Duns Scotus.

Atât cunoaşterea intuitivă, cât şi cea abstractivă sunt legate de un *incomplexum* (termen care stă pentru un lucru individual) şi au loc la nivelul intelectului. Pentru definirea lor este necesară o altă distincţie, cea între un act aprehensiv *(apprehensivus)* şi unul judecativ *(iudicativus).* Primul poate fi atât despre termeni, cât şi despre propoziţii *(complexă),* cel de-al doilea, numai despre propoziţii, căci numai când e vorba despre adevăr ni se cere adeziunea sau respingerea, iar adevărul apare doar la nivelul propoziţiilor la Ockham. Actul judecativ îl presupune pe cel aprehensiv, care la rându-i presupune existenţa unei cunoaşteri a termenilor *(notiţia incomplexam terminorum).* Se poate întâmpla ca intelectul să aibă o cunoaştere a unor termeni, cu ajutorul căreia să cunoască în mod evident că, de exemplu, Socrate este alb, dar poate avea şi o cunoaştere a aceloraşi termeni prin care lucrul acesta să nu-i apară ca evident. Cele două cazuri ar putea fi exemplificate prin următoarea situaţie: trec pe stradă şi văd că un zid este alb, ajung acasă şi mă

1. *Cf.* E. Stump, „The mechanism of cognition", în

The Cambridge Companion to Ockham, ed. cit., pp. 168 – 203.

gândesc la zidul alb. Doar în primul caz pot cunoaşte cu evidenţă că „zidul este alb”. Deci, conchide Ockham, intelectul poate avea două tipuri de cunoaştere a unor termeni, una care să conducă la o cunoaştere evidentă a unei propoziţii contingente, iar alta din care să nu urmeze o astfel de cunoaştere1. A avea o cunoaştere evidentă a unei propoziţii înseamnă să ştii cu siguranţă dacă acea propoziţie este adevărată sau nu. Primul tip de cunoaştere este numit de Ockham intuitiv, al doilea, abstractiv. Actele de cunoaştere intuitivă sunt deci cele care prin natura lor sunt capabile să cauzeze acte judecative cu privire la adevărurile contingente, pe când cele de cunoaştere abstractivă sunt lipsite de această capacitate. Ockham se deosebeşte de Scotus în modul în care defineşte aceste acte. El enumera definiţiile lui Scotus şi le critică apelând la principiul omnipotenţei divine. Greşeala lui Scotus este că introduce în definiţia lor obiectul: cele două tipuri de cunoaştere nu se deosebesc prin aceea că una, cea abstractivă, ar avea ca obiect un existent sau în-existent, un lucru prezent sau care nu-i prezent, pe când cea de-a doua, cea intuitivă, ar avea ca obiect doar un lucru existent şi prezent. Ele nu se deosebesc nici prin aceea că prin cunoaşterea intuitivă obiectul este atins în sine, pe când prin cea de-a doua, doar în unele din determinaţiile sale. De asemenea, nu se deosebesc prin faptul că una ar fi cauzată de obiect, pe când cealaltă, de o similitudine sau specie inteligibilă. Şi nici prin faptul că una (cea intuitivă) ar întreţine în mod necesar cu obiectul o relaţie reală şi actuală, pe când cealaltă (cea abstractivă), nu. Ultima teză pe care Ockham o respinge este cea conform căreia cunoaşterea intuitivă are acces la obiect în propria sa existenţă, pe când în cazul cunoaşterii abstractive obiectul este prezent într-o reprezentare perfectă a acestuia ca ceva ce poate fi cunoscut. Trebuie să renunţăm, în

definirea acestor două tipuri de cunoaştere, la obiect, căci definirea lor în termeni de obicei nu poate rezista în faţa

1. *Iĕitur de istispotest habere duas notiţias incomplexas, quarum una potest esse causa notiţiae evidentis illiuspropositionis contingentis et alia, quantumcumque intendatur, non; iĕitur specie distinguuntur (*Prolog 1, 1 *Scriptum mi librum Sententiarum,* în *Texte zur Theorie der Erkenninis undder Wissenschaft,* ed. bilingvă, trad. Ruedi Imbach, Reclam, Stuttgart, 1996, pp. 139-141).

argumentului omnipotenţei: Ockham aduce ca argument principiul acţiunii nemijlocite a lui Dumnezeu: *quidquidpotest Deo per causa efficientem mediam, potest per se imediate1.* Chiar dacă în mod natural cunoaşterea intuitivă nu este posibilă fără existenţa lucrului, Dumnezeu poate, dacă vrea, să provoace în noi un act de cunoaştere intuitivă a unui lucru inexistent, dar care va implica numai o judecată conform căreia acel lucru nu există. Dumnezeu nu poate să facă aşa încât dintre-un astfel de act de cunoaştere intuitivă să rezulte o judecată conform căreia lucrul ar exista.

De aceea, o astfel de definiţie a celor două tipuri de cunoaşteri, care face apel la obiect, nu ar fi una bine fundamentată. Tocmai pentru a evita această problemă, Ockham defineşte cunoaşterea intuitivă prin apel la actul judecativ. Bineînţeles că, în condiţii normale (în limitele lui *potenţia Dei ordinată),* el poate fi de acord cu unele dintre tezele lui Scotus, însă dacă ţinem cont şi de *potenţia Dei absoluta,* nu mai putem defini aceste două tipuri de cunoaştere prin apel la obiect.

Ockham distinge şi două tipuri de cunoaştere abstractivă, una care va da naştere la ceea ce Alain de Libera numeşte *conceptul specific* (universalul specific) şi una care dă naştere conceptului generic (universalul generic) 2. Cunoaşterea intuitivă este începutul cunoaşterii prin experienţă. Lucrul acesta îl spune atât în

Prologul la *Comentariul la Sentinţele lui Petrus lombardus,* cât şi *in Summa Logicae,* III, 2, 10. Cunoscând prin cunoaştere intuitivă propoziţia „această căldură încălzeşte”, noi putem să cunoaştem (prin cunoaştere abstractivă) propoziţia „orice căldură încălzeşte”, ştiind că atunci când ceva îi revine unui individ, poate să-i revină şi altui individ din aceeaşi specie. Acest principiu3 stă la baza formării universalului specific. Este, de aceea, suficientă cunoaşterea unui singur individ pentru a ne forma un concept specific. Aceasta ar fi prima înţelegere a cunoaşterii abstractive, în care universalul este abstras din mai

1. *Ibidem,* p. 154.

2. Alain de Libera, *Cearta universaliilor,* Amarcord, Timişoara, 1998, p. 390.

3. *Quando aliquid convenit uni individuo, potest consimile competere alteri individuo eiusdem speciei, cf. SL* III, 2, 10, în Ruedi Imbach, *op. cit.,* p. 112.

mulţi individuali1, dar ea trebuie completată cu un sens mai exact, care este dat în acelaşi loc din Prolog: cunoaşterea abstractivă poate fi înţeleasă şi făcând abstracţie de existenţa sau inexistenţa obiectului, ca şi de celelalte determinări care aparţin obiectului2. Spre deosebire de universalul specific, universalul generic presupune cunoaşterea mai multor individuali aparţinând unor specii diferite3. Libera, urmându-l pe Panaceio, interpretează această diferenţă în sensul că „ordinea de subordonare şi de implicare logică a genurilor şi speciilor e inversă faţă de ordinea de dobândire şi de formare a conceptelor înţelese ca acte abstractive” 4, ceea ce înseamnă că una este ordinea în ştiinţă şi alta în cunoaştere. Prin aceasta, vechea concepţie, de sorginte neoplatoniciană, care definea ştiinţa în termeni de facultăţi de cunoaştere primeşte o nouă lovitură (Ockham făcuse primul pas în vederea depăşirii acestei concepţii când definise subiectul ştiinţei în termeni de subiect logic al

unei propoziţii).

Cu descrierea modului de formare a celor două tipuri de universalii, am răspuns la cele două întrebări: „cum putem şti că lumea este aşa cum o cunoaştem?” şi „cum apare generalitatea în lume?”. La prima, răspunsul se baza pe principiul formării universalului specific enunţat mai sus. Este suficient să cunoaştem un individ

1. *Uno modo, quia est respectualicuius abstracţi a multis singularibus. Et sic cognitio abstractivă non est alind quam cognitio alicuius universalis astrahibilis a multis, de quo dicetur post* (Prolog la *Scriptum I librum Sententiarum,* q. 1, a. 1., *ibidem,* p. 146).

2. *Aliter accipitur cognitio abstractivă, secundum quod abstrabit ab existenţia et non existenţia et ab aliis condicionibus, quae con-tingenter accidunt rei vei praedicantur de re* (Prolog la *Scriptum I librum Sententiarum,* q. 1, a. 1., *ibidem,* p. 146).

3. *Unde notiţia evidens unius talis singularis contingentis „hic calor calefacit” suficit sine aliis singularibus ad babendum notiţiam evidentem de universali. Şi autem illa universalis habeat pro subiecto aliquid communius specie specialissima, requiritursemper vei fie-quenter, quod aliqua singularis cuiuscumque speciei contentaie sub illo cognoscatur, et ita ad cognoscendum talia requiruntur plura singularia (SL* III, 2, 10, *ibidem,* p. 112).

4. Alain de Libera, *op. cit.,* p. 391.

TEORIA UNIVERSALIILOR ŞI FUNDAMENTAREA ŞTIINŢEI 161

pentru ca să accedem la universal. La cea de-a doua întrebare, răspunsul este: prin cunoaşterea abstractivă. Vedem şi cum Ockham se deosebeşte de Abaelard: el nu are nevoie de ajutorul lui Dumnezeu ca să asigure congruenţa dintre conceptele noastre şi lucruri. Totuşi, rămâne la Ockham întrebarea: cum recunoaştem că diferiţi indivizi aparţin aceleiaşi specii1?

7. Universalul în ştiinţă

Pentru Ockham, ştiinţa este *habitus-xA*

demonstraţiei, iar demonstraţia trebuie înţeleasă ca silogism ştiinţific. Care sunt caracteristicile ştiinţei? Cunoaştere absolută nu avem decât dacă ştim cauzele pentru care un lucru există şi ştim că este imposibil ca lucrul să fie altfel decât este. Cauzele sunt premisele care sunt adevărate, nemijlocite şi prime în raport cu concluziile. Ceea ce ştim trebuie să fie necesar, universal şi neschimbător. Aşa definea Aristotel ştiinţa în lucrarea sa *Analiticaposterioara*. În Evul Mediu, nimic nu pare să se fi schimbat; ştiinţa se deosebeşte de orice alt tip de cunoaştere tocmai prin necesitatea şi universalitatea concluziilor sale. Am văzut cum putem vorbi despre necesitate într-o lume contingenţă când am expus critica lui Beckmann la poziţia lui Hans Blumenberg; mai rămâne să vedem cum putem vorbi despre universalitate într-o lume în care nu există decât individuali.

În *Ordinatio* d. 2, q. 4, Ockham enumera şi critică trei motive invocate în favoarea teoriei după care universaliile ar fi lucruri, şi anume posibilitatea predicaţiei esenţiale, a definiţiei şi a ştiinţei.

a) *Predicaţia esenţială.* La predecesorii lui Ockham, teoria predicaţiei esenţiale presupune o altă teorie, cea a inerentei predicatului în subiect. Klima Gyula explică foarte bine acest tip de predicaţie

1. Pentru diferite încercări de rezolvare a acestei probleme tipic nominaliste a se vedea: P. King, *The failure of Ockham's nominalism,* şi G. Klima, *Comments on Peter King „The failure of Ockham's nominalism".* Lucrările pot fi găsite pe Internet, URL: *http – //www.fordham.edu/gsas/ph il/klima/.*

care se bazează pe inerentă: dacă avem un termen abstract, atunci, când predicăm concretul său despre un subiect, predicaţia nu va fi adevărată decât dacă entitatea pentru care stă abstractul există. Dacă avem o propoziţie

ca „Socrate este om”, ea va fi adevărată numai dacă umanitatea există, căci Socrate este om în virtutea umanităţii sale. O asemenea poziţie nu ar avea consecinţe neplăcute dacă’s-ar restrânge doar la cazul predicaţiei genului şi speciei în categoria substanţei, însă ea este aplicată şi la predicaţia celorlalte categorii, iar aceasta din urmă este înţeleasă ca esenţială. Consecinţă: multiplicarea entităţilor odată cu multiplicarea termenilor. Socrate este înalt fiindcă există înălţime în sine, Socrate este alb fiindcă există albeaţă etc. Astfel, la reprezentanţii lui *via antiqua,* cum îi numeşte Klima, predicaţia esenţială şi teoria inerentei se aplică tuturor tipurilor de predicaţie, şi în categoria substanţei, şi în cea a accidentelor1. În cazul propoziţiei „Socrate este alb” nu’s-ar putea vorbi de multiplicarea entităţilor odată cu multiplicarea termenilor, dacă nu am avea, pe lângă teoria inerentei, şi teoria predicaţiei esenţiale, căci această propoziţie ar spune doar că albeaţa lui Socrate există, ceea ce şi Ockham ar accepta în ontologia sa redusă, în care nu există decât substanţe şi calităţi. Dacă considera însă că, în cazul ei, am avea şi o predicaţie esenţială, atunci, într-adevăr, Socrate nu poate fi identic cu albeaţa sa, căci Socrate poate exista şi fără albeaţă, dar asta înseamnă să spunem că ar exista o altă entitate despre care albeaţa (termenul abstract) s-ar predica în mod esenţial, şi anume că termenii din celelalte nouă categorii se predică esenţial despre entităţile pentru care stau.

Consecinţa la care ajung reprezentanţii lui *via antiqua* este o altă dovadă că limbajul convenţional ne poate seduce. Am spus deja că limbajul (nu şi cel mental) este o ficţiune, căci există o incongruenţă între el şi realitate; o vedem acum şi în cazul predicaţiei. Rezolvarea lui Ockham – şi ceea ce-l desparte de *via antiqua* – constă în faptul că el renunţă la teoria inerentei, dar păstrează în legătură cu predicaţia genului şi a speciei în categoria substanţei predicaţia esenţială. („Un om este un animal” este o propoziţie în care avem o predicaţie esenţială, adică *în quid* – se arată ce este lucrul.) Pentru diferenţă şi

celelalte accidente, predicaţia va fi *în quale* (se arată *de ce fel* este lucrul) 1. *in Summa Logicae,* I, 32, el discută cum trebuie înţeleasă inerenta predicatului în subiect: ea nu trebuie să fie una reală, în felul în care albeaţa este în zid, ci în sensul unei predicaţii adevărate. Aşadar, putem spune că accidentele din cele nouă categorii sunt în substanţă doar în sensul că pot fi predicate adevărat despre ea2.

b) *Definiţia.* Problema în legătură cu definiţia apare când trebuie să o aplicăm lucrului singular. Nu există definiţie a lucrului singular, ci doar a unui termen universal care, din această cauză, trebuie să aparţină esenţial (să fie inclus, să fie parte a) lucrului singular. Aceasta este cel puţin explicaţia realistă. Ockham o respinge spunând că definiţia nu este *în primul rând* despre o substanţă singulară, dar ea trimite într-un anume fel la substanţele singulare, fiindcă părţile unei substanţe singulare sunt în primul rând exprimate de definiţie. De exemplu, avem definiţia „Omul este un animal raţional”; predicatul „animal raţional” este în primul rând despre subiectul „om”, ceea ce înseamnă că el nu va predica despre nimic altceva decât despre ceea ce se poate predica şi termenul „om”, dar numai

1. *Cf.* G. Klima, „Semantics and Ontology of Categories”, în *The Cambridge Companion to Ockham,* ed. cit., pp. 118-142.

1. Pentru întreaga critică a teoriei inerentei, a se vedea textul lui Ockham din *Ordinatio* d. 2, q. 4, în P.V. Spade, *Five Texts...* ed. cit., pp. 128-132.

2. *Sicut autempaedicatum paedicatur de subiecto, ita dicimuspaedi-catum esse în subiecto, etoraedicatum convenire subiecto, etoraedi-catum inesse subiecto, et praedicatum inh aer ere subiecto. Quae non sunt intelligenda ac şi praedicatum poneretur realiter inhaerere subiecto, illo modo quo albedo inesptarieti, sed omnia talia signif-icant idem quod „praedicari”, nec aliter accipienda sunt nisi pro „praedicari”. Etisto modo omnia accidentia, quae sunt novem praedicamenta, possunt dici esse în substantia sicut în subiecto, non quidemper realem*

*inhaerenţiam, secundum opinionem multe-rum, sedperpraedicationem veram. SL*I, 32, în Guillaume d'Ockham, *Summa Logicae, Somme de Logique,* ed. bilingvă, trad. Joel Biard, ed. J. Vrin, Paris, 1988, p. 98.

când acesta are supoziţie personală. După cum observăm, problema definiţiei se reduce la cea a predicaţiei şi supoziţiei1.

c) *Ştiinţa.* Renunţarea la universalii ca lucruri, deci respingerea poziţiei realiste, poate avea consecinţe neplăcute pentru ştiinţă. Am spus deja că nominaliştii se confruntă cu anumite probleme pe care realiştii nu le au. În cazul ştiinţei, aceasta ar putea fi formulată astfel: dacă termenilor universali le corespund în realitate doar entităţi singulare, atunci cum putem justifica universalitatea cunoaşterii noastre? Răspunsul pe care îl dă Ockham se bazează pe propoziţionalizarea ştiinţei. Ştiinţa nu este despre lucruri, ci despre propoziţii. Am văzut deja cum prin această propoziţionalizare a ştiinţei trece în prim-plan analiza logico-semantică, împreună cu termenii „subiect", „predicat logic", „obiect" şi „teoria supoziţiilor", în cele ce urmează, vom vorbi despre această teorie şi despre rolul ei pentru întregul demers al lui Ockham de fundamentare a ştiinţei.

Alături de semnificaţie, supoziţia este a doua categorie semantică importanţă, ce ţine de problema termenilor – adică de ceea ce's-a numit în Evul Mediu doctrina proprietăţilor termenilor. Termenul *suppositio* nu înseamnă nici asumpţie, nici ipoteză, ci, aşa cum arată aspectul său morfologic, *sup-pono* înseamnă „a pune ceva sub altceva, a înlocui", de unde un termen are supoziţie când înlocuieşte ceva, când stă pentru ceva2. Supoziţia este o relaţie semantică3 care apare doar în context prepoziţional, spre deosebire de semnificaţie; ea este, cum spunea Panaceio, funcţia referenţială pe care o are un termen în cadrul unei propoziţii.

Teoria supoziţiilor, fiind legată de abordarea

contextualistă, se dezvoltă începând cu mijlocul secolului al XIII-lea, prin lucrările logicienilor terminişti Petrus Hispanus şi William of Sherwood. Noutatea adusă de această teorie este explicată de Boehner prin aceea că, spre deosebire de Aristotel, a cărui logică este una a claselor.

1. Pentru tratarea problemei definiţiei la Ockham, a se vedea atât *Ordinatio* d. 2, q. 4, în P.V. Spade, *op. cit.,* pp. 132-136, cât şi *Summa Logicae* I, 26 – 29

2. Boehner, *op. cit.,* p. 27.

3 – Moody o înţelege ca pe o relaţie sintactică, *apud* P.V. Spade, *Thoughts, Words and Things,* p. 243.

TEORIA UNIVERSALIILOR ŞI FUNDAMENTAREA ŞTIINŢEI 165

teoria supoziţiei se dezvoltă în direcţia logicii predicatelor, fiind legată de teoria cuantificării1. Teoria supoziţiei este, începând cu anii ’60 ai secolului XX, văzută ca fiind constituită din două părţi, una care priveşte problema referinţei (teoria supoziţiei proprii, adică a termenilor care stau pentru orice despre care sunt predicabili în mod adevărat2), şi alta care priveşte teoria cuantificării (teoria modurilor supoziţiei). Diferitele diviziuni ale supoziţiei le redăm în figura 23.

Supoziţie

Improprie

Materială întrebarea de la care se poate pleca în analiza teoriei supoziţiilor poate fi: pentru ce fel de lucruri stau termenii într-o propoziţie?

1. Boehner, *op. cit.,* pp. 27 – 31.

2. *Cf.* P.V. Spade, „The semantics of terms”, în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy,* ed. cit., p. 192.

3 – Nu am introdus în schemă şi diviziunile supoziţiei improprii din motive de spaţiu şi de claritate. Aceste diviziuni sunt: supoziţie improprie sinecdoctică (atunci când partea stă pentru întreg), auto-nomastică (termenul stă pentru acel ceva căruia îi convine în cea mai mare măsură) şi metonimică (conţinătorul stă pentru conţinut).

Supoziţia improprie se referă la folosirea cuvintelor în mod metaforic. Pentru mai multe detalii, vezi *SL,* I, 77.

Supoziţie poate avea şi predicatul, şi subiectul. A avea supoziţie înseamnă a sta pentru ceva, a se verifica despre acel ceva – cel puţin în cazul când e luat semnificativ1, ceea ce înseamnă că avem de-a face cu o predicaţie, căci a se verifica despre ceva înseamnă a se predica adevărat despre acel ceva. Acest „luat semnificativ" este foarte important, şi e mai bine să vorbim acum despre el. Conform lui Spade, „a fi luat semnificativ" trimite la faptul că termenul e luat să stea pentru *orice* e semnificat de acel termen *în primul rând1.* Astfel, *concept* semnifică în primul rând o intenţie a sufletului, iar *om* semnifică în primul rând toate fiinţele care sunt oameni.

Supoziţia proprie este de trei feluri: materială, simplă şi personală. Vom începe cu primele două. Supoziţia este *materială* atunci când termenul nu stă în mod semnificativ pentru ceva, ci stă pentru sunetul vocal sau pentru un semn scrisă. De exemplu, „om este nume". Este greşit să se interpreteze că în supoziţie materială termenul ar sta pentru ceva scris sau oral dacă nu adăugăm şi acel „când nu e luat în mod semnificativ". De exemplu, „enunţare": aceasta semnifică în primul rând o expresie orală, iar dacă nu ar exista acel „dar nu luată în mod semnificativ", ea nu ar putea niciodată avea supoziţie materială – ca, de exemplu, în „enunţarea a fost lungă".

Supoziţia este *simplă* când termenul stă pentru o intenţie a sufletului, fără să fie luată semnificativ. Din nou, luată semnificativ permite ca acele concepte care semnifică intenţii ale sufletului (de exemplu, „concept", „gen") 4 să poată avea semnificaţie simplă. De

1. *Dicitur suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando terminus în propositione stat pro aliquo, ita quod ultimur illo termino pro aliquo de quo, sive de pronomine demonstrante ipsum, iile terminus vei redus illius termini şi sit obliquus verificatur, supponit pro illo. Et boc saltem*

verum est quando terminus supponens significative accipitur.

2. P.V. Spade, *Thoughts*... cap. 8, p. 252.

3. *Suppositio materialis est quando terminus non supponit significative, sed supponit vei provoace vei pro scripto (SL,* I, 64).

4. Iar aceste concepte sunt tocmai termenii intenţiei secunde, despre care am vorbit mai sus.

exemplu: în „om este o specie", supoziţia este simplă, însă în „conceptul este în suflet", supoziţia este personală.

Supoziţia simplă are un rol foarte important în disputa nomi-nalism-realism, mai ales în cazul celei dintre Ockham şi Burley. Ea ţine totodată de analiza prin care propoziţiile care conţin universalii sunt înţelese ca având un caracter metalingvistic. Sensul disputei Ockham-Burley apare foarte clar când urmărim modul de raportare al realiştilor la propoziţii precum „om este o specie", „animal este un gen". Pentru Burley, supoziţia simplă este definită ca fiind aceea în care termenul stă pentru ceea ce semnifică, ceea ce ar corespunde definiţiei supoziţiei personale la Ockham, adică este ceea ce cere expresia „luat în sens semnificativ". Până aici nu ar fi nicio problemă, căci am putea interpreta disputa drept una *secundum usum loquentium*. Însă, în interiorul realismului lui Burley, un termen semnifică o natură comună, *a spooky entity* (cum spunea Spade) – adică în „omul este o specie", *om* stă pentru o realitate comună. Unul dintre argumentele că lucrurile stau aşa este propoziţia „omul este cea mai demnă dintre creaturi". Argumentul lui Burley este: termenul nu poate sta pentru *a)* individuali, întrucât propoziţia nu se poate verifica despre niciun singular (nici Platon, nici Socrate nu sunt cele mai demne dintre creaturi); de asemenea, el nu poate sta pentru *b)* un concept, căci niciun concept nu este cea mai demnă dintre creaturi. Nu rămâne decât să stea pentru o natură comună. Ockham rezolvă problema supoziţiei în propoziţia

„omul este cea mai demnă dintre creaturi" prin aceea că, în această propoziţie, „om" are supoziţie personală, însă neputându-se verifica despre niciun singular, este *de virtutem sermonis* falsă. Se întâmplă ca, rămânând falsă conform sensului ei literal, să fie totuşi adevărată *in sensu* în care a fost produsă1. Iar la acest rezultat ajunge după ce transformă propoziţia din limbaj convenţional în limbaj mental. Este clar că limbajul mental joacă un rol foarte important pentru nominalişti, iar realiştii, neavându-l, apelează la rezolvări de genul „natură comună".

1. Pentru cele două argumente ale lui Ockham, vezi *SL,* I, 66. Pentru detalii cu privire la concepţia lui Burley, vezi P.V. Spade, *op. cit.,* pp. 140-144.

Prin natură, un termen stă pentru ceea ce semnifică în mod direct (fie că acesta este un lucru în afara sufletului, un concept, un cuvânt scris sau orice altceva ne-am mai putea imagina), adică are supoziţie personală1. De exemplu, în *Omnis homo est animal,* om are supoziţie personală, fiindcă stă pentru ceea ce semnifică, adică pentru singulari: Socrate, Platon etc. Dacă prin natură un termen stă pentru ceea ce semnifică, atunci cum se face că avem şi altfel de supoziţie decât cea personală? De ce termenul stă şi pentru altceva decât pentru ceea ce semnifică? Răspunsul, urmând o remarcă a lui Boethius, este: predicatul este de vină, căci el determină supoziţia subiectului, deci predicatul are întotdeauna supoziţie personală.

Iată, în concluzie, în ce constă turnura ockhamistă în teoria universaliilor: prin teoria supoziţiei personale, Ockham a transferat problema ştiinţei din planul ontologiei în planul logicii. Universalitatea cunoaşterii se explică tocmai prin posibilitatea termenilor de a avea supoziţie personală, de a sta pentru singulari. Nu este nevoie ca ştiinţa să fie despre lucruri universale, căci universaliile pătrund în discursul ştiinţific fără să fie nevoie să existe şi la nivel ontologic, în Prologul la *Expositio în libros*

Physicorum, Ockham spune că ştiinţa naturii nu este nici despre lucruri coruptibile sau generale, nici despre substanţe naturale, nici despre lucruri mişcătoare, căci aceste lucruri nu sunt subiect sau predicat într-o propoziţie ştiută. Mai degrabă ştiinţa este despre intenţiile care stau în diferite propoziţii pentru aceste lucruri, şi acesta ar fi după Ockham şi sensul în care Aristotel înţelege că ştiinţa este despre universalii2 (bineînţeles că

1. *Suppositiopersonalis, universaliter, est illa quando terminus supponit pro suo significate, sive illudsignificatum sit res extraanimam, sive sit vox, sive intenzio animae, sive sit scriptum, sive quodcumque alind imaginabile (SL,* I, 64).

2. *Et ideoproprie loquendo scientia naturalis non est de rebus corrupţi-bilibus et generalibus nec de substantiis naturalibus nec de rebus mobilibus, quia tales res în nulla conclusione scita per scienţiam naturalem subiiciuntur velpraedicantur. Sedproprie loquendo scientia naturalis est de intentionibus animae communibus talibus rebus et supponentibuspraecise pro talibus rebus în multispropositionibus, quamvis în aliquibuspropositionibus, sicut în prosequendo patebit.*

Aristotel nu spune aşa ceva, fiindcă el nu dispunea de o teorie a supoziţiei). Ca argument, Ockham analizează o propoziţie aparţinând filosofiei naturii: *omnis substantia sensibilis componiturex materia et forma.* Subiectul *substantia* este fie un lucru *extraanimam,* fie o intenţie. Dacă ar fi un lucru *extraanimam,* nu poate fi unul universal, căci’s-a arătat deja *in Summa Logicae,* I, 15, că nu există un astfel de lucru universal; va fi deci unul singular, de unde urmează că ştiinţa ar fi despre singulari. Subiectul nu poate fi atunci decât o intenţie, care stă pentru anumite substanţe singulare.

Pe Ockham nu-l’interesează problema universalului în sine, ci doar în legătură fie cu limbajul, fie cu ştiinţa. Limbajul este o ficţiune, căci nu tuturor termenilor care

există le corespunde ceva la nivelul realităţii. E nevoie de o critică a limbajului pentru a vedea în ce măsură limba se suprapune realităţii, adică de o critică a limitelor limbajului. Scopul criticii nu este de a respinge poziţiile realiste pe motivul că ele sunt prea complicate. Aceasta ar echivala cu o formă de scepticism, însă nu în această respingere constă demersul lui Ockham. Filosoful medieval se foloseşte în problema universaliilor de contraargumente bazate pe principiul omnipotenţei divine. O poziţie filosofică care nu rezistă în faţa acestui argument este o poziţie care nu este bine fundamentată, care poate cădea sub loviturile scepticismului.

La fel ca Galilei, şi Ockham pare să lupte tot împotriva scepticismului, dar nu cu aceleaşi arme, iar lucrul acesta apare evident în modul în care filosoful medieval pune în discuţie posibilitatea cunoaşterii ştiinţifice: pentru Ockham, ştiinţa trebuie să reziste examenului analizei logico-semantice, ca şi argumentului omnipotenţei divine. Din această cauză, logica este importantă pentru el, iar limbajul trebuie purificat de toţi termenii ce par să conducă la acceptarea unor entităţi diferite de cele care intră în categoria substanţelor şi a calităţilor. Nu ne putem opri însă nici la logică, nici *supponant tales conceptuspro seipsis. Et boc est, quod dicit Philosophus, quod scientia non est de singularibus sed de universalibus supponentibus pro ipsis singularibus* (Prolog la *Expositio în libros Physicorum,* în *Texte zur Theorie der Erkenninis und der Wissensebaft,* ed. bilingvă, trad. Ruedi Imbach, Reclam, Stuttgart, 1984, p. 206).

la critică, deoarece înţelegându-i demersul ca pe unul de fundamentare, filosofia lui Ockham începe abia când partea ei „distructivă”.

se încheie.

Simona Vucu

Bibliografie

I. Ediţii:

1.
2.
3.
4.

William Ockham, *Operaplurima,* Bologna, Ed. Benedict Hector din Bologna, 1496.

William Ockham, *Opera politica,* Ed. H.S. Offler (4 volume).

Volumele 1 – 3, Manchester University Press, Manchester, 1956-1974

(volumul 1 a fost publicat prima dată în 1940, apoi a fost revizuit în 1974); Volumul 4, Oxford University Press, Oxford.

1997.

William Ockham, *Opera Philosophica* şi *Opera Theologica,* editate sub conducerea Institutului Franciscan Bonaventura, Institutum

Franciscanum St. Bonaventura, New York, 1967-1988. *(Opera*

Philosophica, 7 volume, 1974-1988, *Opera Theologica,* 10 volume.

1967-1986).

William Ockham, *Expositionis în libros artist logicaeproemium et Expositio în librum Porphyrii de Praedicabilibus,* ed. Ernest

A. Moody, The Franciscan Institute St. Bonaventura, New York.

1965.

II. Traduceri în limba română

1. William Ockham în volumul *între Antichitate şi Renaştere. Gândirea Evului Mediu de la începuturile patristice la Nicolaus Cusanus,* traducerea, selecţia textelor, prezentări, bibliografie, indici şi note de Octavian Nistor, prefaţă de Gh. Vlăduţescu, Minerva, col. „Biblioteca pentru toţi", Bucureşti, 1984, cu serioase rezerve asupra traducerii.

III. Lucrări arabe sau latine relevante în problema universaliilor1

1. Aegidius Romanus, *Quodlibeta,* Bologna, ed. Dominicus de Lapis, 1481.

2. Albertus Magnus, *Liber depraedicabilibus,* în *Opera omnia,* I, P. Jammy (ed.), Lyon, 1651.

3. Averroes, *Aristotelis Opera cum Averrois Comentariis,* 10 volume în 13, ed. Juntas, Veneţia, 1562-1574. Nachgedruckt, Frankfurt am Main, ed. Minerva, 1962.

4. Averroes, *Averrois Cordubensis comentarium magnum în Aristotelis De anima libros,* F. Stuart Crawford (ed.), în *Corpus comentariorum Averrois în Aristotelem, Versionum latinarum*, vol. 6.1, The Medieval Academy of America, Cambridge, MA, 1953.

5. Averroes, *On the Substance of the Sphere, A verroes' De substantia Orbis: Criticai Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary,* Arthur Hyman (ed. şi trad.), The Medieval Academy of America, Cambridge, MA, 1986.

6. Avicenna, *Avicenna Latinus – Liber de philosophia prima sive scientia divina,* S. Van Riet (ed.), 2 volume; Voi. 1 (I-IV), E. Peeters, Louvain, şi J. Brill, Leiden, 1977; Voi. 2 (V-X).

E. Peeters, Louvain, şi J. Brill, Leiden, 1980.

7. Boethius*, în Ciceronis Topica,* în *Patrologia latina*, vol. 64, col. 1039D-1174B.

8. Boethius*, în Isagogen Porphyrii commenta,* Samuel Brandt (ed.), în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 48, ed.

F. Tempsky Verlag, Viena, 1906.

9. Boethius*, în librum Aristotelis Peri Hermeneias,* ed. I, Carl Meiser (ed.), Teubner, Leipzig, 1877.

1. O bibliografie mai cuprinzătoare atât în privinţa textelor greceşti, latine sau arabe care au contribuit la problema universaliilor în Evul Mediu, cât şi în privinţa literaturii secundare poate fi găsită în Alain de Libera, *Cearta universaliilor. De la Platon la sfârşitul Evului*

Mediu, traducere de Ilie Gyuresik şi Margareta Gyuresik, Amarcord, Timişoara, 1998, pp. 467 – 489.

BIBLIOGRAFIE

173

10. Boethius, *De Divisione,* în *Patrologia latina*, vol. *64,* col. 875D-892A.

11. Boethius, *Tratate teologice,* traducere din limba latină şi note de Octavian Gordon şi Bogdan Tătaru-Cazaban, postfaţă de Anca Vasiliu, Polirom, Iaşi, 2003

12. Henri de Gând, *Quodlibeta,* ed. Jodicus Badius Ascensius, Paris, 1518.

13 – Henri de Gând, *Summae questionum ordinarium, 2* volume, ed. Jodicus Badius Ascensius, Paris, 1510; Photoreprint: The Franciscan St. Bonaventura Institute, New York, 1953.

14. Johannes Duns Scotus, *Quaestiones super universalia Porphyria,* în *Opera Omnia,* I, L. Wadding (ed.), Lyon, 1639; reprint: Georg Olms Verlagsbuchandlung, Hildesheim, 1968.

15 – Johannes Duns Scotus, *Quaestiones subtilissimae în Metaphysicam Aristotelis,* în *Opera Omnia,* IV, L. Wadding (ed.), Lyon, 1639; reprint: Georg Olms Verlagsbuchandlung, Hildesheim, 1968.

16. Johannes Duns Scotus, *Opera Omnia,* Vatican Polyglot Press, Vatican, 1950 (în special volumul 7).

17. Petrus Abélardus, *Logica" Ingredientibus",* Bernhard Geyer (ed.), în *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Théologie des Mittelalters,* 21.1 – 3, Munster i. W, Aschendorff, 1919-1927.

18. Priscianus, *Institutiones grammaticae,* Martin Hertz (ed.), în *Grammatici latini, 2* volume, Teubner, Leipzig, 1855-1859; reprint: Georg Olms, Hildesheim, 1961.

19. Porfir, *Isagoga,* trad. Gabriel Chindea, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002.

20. Thoma din Ăquino, *Deente et essentia. Despre fiind şi esenţă,* trad. Eugen Munteanu, Polirom, Iaşi, 1998.

IV. Instrumente

1. Baudry, L., *Lexiquephilosophique d'Ockham. Études et notions fondamentales,* Paris, 1958.

2. Beckmann, Jan P., *Ockham – Bibliographie 1900-1990,* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

V. Monografii şi lucrări generale

1. *Ockham and Ockbamists,* Bos E.P. şi Krop H.A. (ed.), Ingenium Publishers, Nijmengen, 1987.

2. *The Cambridge history of later medieval philosophy from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600,* Kretzmann Nicolas, Kenny Anthony şi Pinborg Jan (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

3 – *The Cambridge Companion to Ockham,* Spade Paul Vincent (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

4. Adams Marilyn McCord, *William Ockham,* Notre Dame University Press, Notre Dame (Indiana), 1987.

5. Alferi, Pierre, *Guillaume d'Ockham, le singurier,* Les Editions de Minuit, Paris, 1989.

6. Beckmann, Jan P., *Wilhelm von Ockham,* Verlag C.H. Beck, München, 1995.

7. Biard, Joel, *Logique et theorie du signe au XIVe siècle.,* ed. J. Vrin, Paris, 1989.

8. Biard, Joel, *Guillaume d'Ockham. Logique etphilosophie,* Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

9. Boehner, Philotheus, *Collected articles on Ockham,* The Franciscan Institute of St. Bonaventure, New York, 1958.

10. Day, Sebastián, *Intuitive Cognition. A key to the Significance of the Later Scholastics,* The Franciscan Institute of St. Bonaventure, New York, 1947.

11. Ghisalberti, A., *Guglielmo di Ockham,* Milano, 1972.

12. Ghisalberti, A., *Introduzione a Ockham,* Bari, 1976.

13. Klima, G.The Medieval Problem of Universals", în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Edward N. Zalta (ed.), Spring 2001 Edition.

14. Michon, Cyrille, *Nominalisme. La theorie de la signification d'Occam,* ed. J. Vrin, Paris, 1994.

15. Moody, Ernest Addison, *The logic of William of Ockham,* Sheed & Ward, Londra, 1935, reprint. Russell & Russell, New York, 1965.

16. Leff, Gordon, *William of Ockham. The metamorphosis ofscholastic discourse,* Manchester University Press, Mancheseter, 1975.

BIBLIOGRAFIE 175

17. Libera, Alain de *la querelle des universaux: De Platon à la fin du Moyen Âge,* Editions du Seuil, Paris, 1996 (trad. rom.: Alain de Libera, *Cearta universaliilor,* Amarcord, Timişoara, 1997.

18. Panaceio, Claude, *Les mots, les concepts et les choses. La semantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui,* ed. J. Vrin, Paris, 1992.

19 – Spade, Paul Vincent, *Thoughts, words and things: an introduction to late mediaeval logic and semantic theory,* 1996.

20. Tachau, Katherine, *Vision and certitude in the age of Ockham. Optics, epistemologyandthefoundations ofsemantics 1250-1345,* J. Brill, Leiden, New York, 1988.

VI. Studii1

1. Adams, Marilyn McCord, „Ockham's Nominalism and Unreal Entities", în *The Philosophical Review,* 86, 1977, pp. 144-176.

2. Eco, Umberto, „Signification and denotation from Boethius to Ockham", în *Franciscan Studies 44,* pp. 1 – 29 (1984).

3. Freddoso, AlfredJ.Ontological reducţionism and faith versus reason: a critique of Adams on Ockham", în *Faith and Philosophy,* 8, 1991, pp. 317 – 339.

4. Gedeon Gal, „Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham controversia de natura conceptus universalis", în *Franciscan Studies,* 27, 1967, pp. 191-212.

5. Karger, Elizabeth, „Theories de la pensée, de ses objects et de son discours chez Guillaume d'Occam", în *Dialogue,* 33, 1994, pp. 437 – 456.

6. Karger, Elizabeth, „William of Ockham, Walter Chatton and Adam Wodeham on the objects of knowledge and belief", în *Vivarium,* 33, 1995, pp. 17 l-196.

7. Karger, Elizabeth, „Mental sentences according to Burley and to the early Ockham, în Vivarium", 34, 1996, pp. 192 – 230.

1. Această listă nu conţine decât referiri bibliografice la literatura secundară despre opera filosofică a lui William Ockham (probleme legate de doctrina sa despre universalii).

8. King, Peter, „The Failure of Ockham's Nominalism", prezentat la Central Division Meeting of the American Philosophical Association, Pittsburgh, 26 aprilie 1997.

9. Klima, Gyula, „Approaching natural language via mediaeval logic", în *Zeichen, Denken, Praxis,* Bernard J. şi Kelemen J. (ed.), Institut fur Sozio-Semiotische Studien, Viena, 1990, pp. 249 – 267.

10. Klima, Gyula, „Ontological alternatives vs. alternative semantics în medieval philosophy", în *Logical Semiotics, S. European Journal for Semiotic Studies* 3 (4), pp. 587 – 618 (1991).

11. Klima, Gyula, „Old directions in free logic: existence and reference în mediaeval logic", în *New directions in free logic,* Lambert Karel (ed.). Sankt Augustin bei Bonn, Akademia Verlag.

1995.

12. Maurer, A.Method în Ockham's Nominalism", în *The Monist,* 61, 1978, pp. 426 – 443.

13 – Maurer, A.William of Ockham on language and reality", în *Miscellanea mediaevalia,* Jan P. Beckmann, de Gruyter, New York, 1981, pp. 795 – 802, trad. italiană în

Logica e linguaggio nel medieoevo, Fedriga Riccardo şi Puggioni Sara (ed.).

14. Normore, Calvin Gerard, „Ockham on mental language", în *Historical foundations of cognitive science,* Smith J.C. (ed.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1990, pp. 53 – 70.

15. Panaceio, Claude, *Signification et nomination. La logique de Guillaume d'Occam,* Ph. D. Dissertation, University of Montreal, Montreal, 1978.

16. Panaceio, Claude, „Connotative terms în Ockham's mental language", în *Cahiers d'épistémologie,* Université du Québec, 1990.

17. Panaceio, Claude, „Intuition, abstraction et langage mental dans la theorie occamiste de la connaissance", în *Revue de Metaphysique et de Morale,* 97 (1), 1992, pp. bl-82.

18. Panaceio, Claude, „From mental word to mental language", în *Philosophical Topics,* 20 (2), 1992, pp. 125-147.

19. Panaceio, Claude, „La philosophie du langage de Guillaume d'Occam", *în Sprachtheorien în Spâtantike und Mittelalter,* Sten Ebbesen (ed.), Gunter Narr Verlag, Tübingen, 1995, pp. 184 – 206.

BIBLIOGRAFIE

177

20 21

22.

24.

25.26.

27.

Panaceio, Claude, „Des signes dans l'intellect", în *Cahiers d'*

epistemologie, Université du Québec, 9603, 1996, pp. 1 – 30.

Read, Stephen, „The obiective being of Ockham's Ficta", în

Philosophical Quarterly, 27, 1977, pp. 14 – 31.

Spade, Paul Vincent, „Ockham's distinctions between

absolute and connotative terms”, în *Vivarium,* 13, 1975, pp. 55 – 76;

reprint în: Spade, P.V.Lies, language and logic”, Londra.

Variorum Reprints, cap. XI, 1988.

Spade, Paul Vincent, „Some epistemological implications of the

Burley-Ockham dispute”, în *Franciscan Studies,* 35, 1975, pp. 212 – 222; reprint în: Spade, P.V.Lies, language and logic in the late Middle Ages”, Variorum Reprints, cap. XII, Londra.

1988.

Spade, Paul Vincent, „Synonymy and equivocation in Ockham’s mental language”, în *The Journal of the history of philosophy*

18, 1980, pp. 9 – 22; reprint în: Spade, P.V.Lies, language and logic in the late Middle Ages”, Variorum Reprints, cap. XIII.

Londra, 1988.

Trentman, John Allen, „Ockham on mental”, în *Mind,* 79, 1970, pp. 586 – 590.

Tweedale, Martin, „Ockham’s supposed elimination of connotative terms and his ontological parsimony”, în *Dialogue,* 31, 1992, pp. 38 – 54.

Zheng, Yiwei, „Ockham on connotative terms. The Paideia

Project On-Line. Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy”, Boston, Massachusetts, 10-15 august 1998.

VII. Influenţele ockhamismului

Vivarium 30 (mai 1992), ediţie specială îngrijită de William J. Courtnay, conţinând lucrările simpozionului cu tema „The origin and Meaning of Medieval Nominalism”, ţinută la University of Wisconsin, Madison, 3 – 5 octombrie, 1991. Blumenberg, H., *Die Legitimation der Neuzeit,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966.

3.

Courtenay, W.J.Nominalism and Late medieval Thought: a bibliographical Essay", în *Theological Studies,* 33, 1972, pp. 716 – 734.

Courtenay, W.J.The reception of Ockham's Thought at the University of Paris", în *Preuve et raisons à l'Université de Paris: Logique et théologie au XIVE siede,* Kaluza Zenon şi Paul Vignaux (ed.), ed. J. Vrin, Paris, 1984.

Courtenay, W.J.The reception of Ockham's Thought în Fourteenth-Century England", în *From Ockham to Wydiff,* A. Hudson şi M. Wilks (ed.), Blackwell, Oxford, 1987, pp. 89-107; Courtenay, W.J., *Schools and Scholars în Fourteenth Century England,* Princeton University Press, Princeton, 1987. Panaceio, Claude, „Nominalisme occamiste et nominalisme con-temporain", în *Dialogue,* Kingston, Ontario, 26, 1987, pp. 281-297; Panaceio, Claude, „Le langage mental en discussion: 1320-1335", în *Les Études Philosophiques,* 3, 1996, pp. 323 – 339- Vignaux, P., *Nominalisme au XIVE siede,* Montreal, 1948; reprint ed. J. Vrin, Paris, 1981.

VIII. Nominalismul contemporan1

Armstrong, D.M., *A Theory of Universal,* Cambridge Univ. Press.

Cambridge, 1978, 2 voi...

Bochenski, I.M., Church, A., şi Goodman, N., *The Problem of*

Universals, Indiana University of Notre Dame Press, Notre

Dame, 1956.

Church, A.The need for abstract entities în semantic analysis", în *The Structure of Language,* J.A. Fodor şi J.J. Katz (ed.).

Prentice-Hall, New York, 1965, pp. 437 – 445.

Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation,* Clarendon

Press, Oxford, 1984.

1. Pentru alcătuirea acestei părţi ne-am folosit de

referinţele bibliografice indicate de Claude Panaceio la sfârşitul lucrării sale *LesMots, les concepts et les choses,* ed. J. Vrin, Paris, 1991.

5. Dummett, M., *Truth and Other Enigmas,* Harvard University Press, Cambridge, 1978.

6. Eberle, R., *Nominalists Sistems,* Reidel, Dordrecht, 1970.

7. Field, H.H., *Science without. Numbers,* Blackwell, Oxford, 1980.

8. Fodor, J.A., *The Language of Thought,* Thomas Y. Crowell, New York, 1975.

9. Gochet, P., *Outline of a Nominalist Theory of Propositions,* Reidel, Dordrecht, 1980.

10. Goodman, N., *The Structure of Appearance,* ed. a III-a, Reidel, Dordrecht, 1977.

11. Loux, MJ. (ed.), *Universals and Particulars,* Doubleday, New York, 1970.

12. Martin, R.M. (ed), *Nominalism: Past and Present,* III, Hegeler Institute, La Salle, 1978.

13. Panaceio, C, „La question du nominalisme", în *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I: *V univers philosophique,* A. Jacob (ed.), Presses Universitaires de France, Paris, 1989, pp. 566 – 573.

14. Quine, W.V.O., *Formalogical Pointofview,* Harper Torchbooks, New York, 1953.

15. Russell, B., *Problems of Philosophy,* Oxford University Press, Oxford, 1912 (trad. rom. *Problemele filosofiei,* AH, Bucureşti, 1998).

Cuprins

Notă introductivă...5
Tabel cronologic...11
Summa Logicae, Pars I, cap. 13-19, 25
Summa Logicae, Partea I, cap. 13-19, 25...17
Expositio în librum Porphyrii de praedicabilibus
Comentariu la *Isagogahii* Porfir...81
Note...105
Teoria universaliilor şi fundamentarea ştiinţei. Ockham contra scepticilor (Simona Vucu) ...119

Bibliografie...171

În colecţia „Biblioteca medievală”.

au apărut:

A.M.S.T. Boethius, *Tratate teologice* William Ockham, *Despre universalii* în pregătire:

Sfântul Toma din Aquíno, *Despre guvernământ* Sfântul Anselm din Canterbury, *Despre adevăr* Duns Scotus, *Despre primul principiu* Robert Grosseteste, *Opuscule filosofice* **www.polirom.ro**

Redactor: Mihai-Silviu Chirilă Coperta: Angela Rotaru-Serbenco Tehnoredactor: Gabriela Gheţău

Bun de tipar: aprilie 2004. Apărut: 2004 Editura Polirom – B-dul Carol I, nr. 4, P.O. Box 266, 700506, Iaşi.

Tel. & Fax (0232) 214.100; (0232) 214.111; (0232) 217.440 (difuzare); E-mail: officepolirom.ro

B-dul I.C. Brătianu nr. 6, el. 7, ap. 33;

O.P. 37; P.O. Box 1 – 728, 030174, Bucureşti

Tel.: (021) 3138978, E-mail: poliromdnt.ro

MULTIP – filor

Tipografia MULTIPRINT Iaşi

Calea Chişinăului 22, el. 6, Iaşi 700264

tel. 0232 – 211225, 236388, fax. 0232 – 211252

A/. *SIEINHAKD1*

Îitrjltrrteca mefrtefrală

Doctrina lui William Ockham privind statutul ontologic al universaliilor este una dintre piesele centrale în filosofia secolului al XIV-lea: în acest mediu’s-au format principalele viziuni asupra universului modern şi au fost luate cele mai importante decizii de desprindere a universului filosofic de reprezentarea ierarhică asupra lumii, dominantă a gândirii premoderne. Adevărată „dezvrăjire a lumii”, reducerea statutului universaliilor în filosofia lui Ockham şi a ockhamiştilor la doctrina raporturilor dintre semn şi semnificat reprezintă una dintre sursele medievale ale filosofiei limbajului.

— Peste 10.000 de titluri peste 300 de edituri – muzică

— Filme – cărţi pe suport electronic – ziare şi reviste

— Presă străină **în aceeaşi colecţie a apărut:** Boethius**-*Tratate teologice* în pregătire:**

Sfântul Toma din Aquíno – ***Despre guvernământ*** Sfântul Anselm din Canterbury – ***Despre adevăr*** Duns Scotus – ***Despre primul principiu*** Robert Grosseteste – ***Opuscule teologice***

Cluj, Str Napoca nr. 7, tel/fax: 0264/43 94 75, humeluizappmobile.ro www.librariilehumanitas.ro

EDITURA POLIROM

ISBN 973 – 681-562 – 5

9 789736 815621

www.polirom.ro